



معهد المعارف الحكيمة  
لِلدِّرَاسَاتِ الدِّينِيَّةِ وَالْفَلَسَفِيَّةِ  
The Sapiential Knowledge Institute  
For Religious & Philosophical Studies



# المُحِبَّة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون  
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

## ملف العدد الزمن

- |                                   |                 |
|-----------------------------------|-----------------|
| الزمن في المجتمعات الدينية        | أحمد ماجد       |
| الميرداماد والحدوث الدهري للعالم  | إسجاد رضوي      |
| إدمند هُسرل - الوعي الذاتي بالزمن | إمايكل أندروزا  |
| الزمن عند مارتن هايدغر            | مُشير باسيل عون |
| الزمن وعودة الأبدية               | إشفيق جرادى     |

20

## دراسات و أبحاث

- |                                  |                   |
|----------------------------------|-------------------|
| أصالة الوجود واعتبارية الماهية   | عبد الرسول عبوديت |
| نزاع القداسة عن المعرفة في الغرب | إسئد حسين نصر     |
| فلسفة اللغة والتأويل             | حبيب فياض         |
| الجابري وإعادة فهم القرآن الحكيم | عبد الرحمن الحاج  |
| فكرة القدسي عند رودولف أوتو      | جورج خوام البولسي |

## رسالة معهد المعارف الحكمية

معهد المعارف الحكمية (للدراستات الدينية والفلسفية)  
مؤسسة بحثية تعليمية، تنشط في الحقل الفكري من  
أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلمي، والثقافي،  
وتجسير التواصل بين الاتجاهات الدينية والفكرية،  
من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصصي،  
والأنشطة والنشر، باستخدام أفضل وأحدث التقنيات.

# المحبة | العدد العشرون ٢٠١٠

مجلة تُعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

شفيق جرادي

محمود يونس

بدي معاوية

احمد ماجد

حبيب فياض

سمير خير الدين

طارق عسيلي

علي يوسف

محمد زراقط

رئيس التحرير

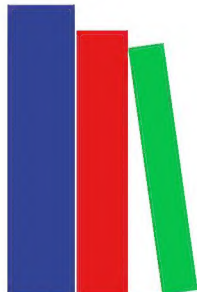
مدير التحرير

المدير المسؤول

هيئة التحرير

IDE  
CREATION  
ANALYSING IDEAS

إخراج فني



مكتبة  
مؤمن قريش

أور وضع إيمان الله طاب قلبه مؤازر وإيمان هذا الحق  
في الكفة الأخرى ليرجع إيمانه  
إيمان المؤمن

# قواعد النشر في المجلة

١. تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق

فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).

٢. لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ١٠,٠٠٠ كلمة

مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو

بالاتفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥. يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو

ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما يُنشر في المجلة يعبر عن رأي

صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة

## فهرست المحتويات

افتتاحية العدد

٥

### ملف العدد

الزمن في المجتمعات الدينية

أحمد ماجد ١٥

الميرداماد والحدوث الدهري للعالم

سجاد رضوي ٤٩

إدمند هيرل - الوعي الذاتي بالزمان

مايكل أندروز ٦٧

الزمن في فكر مارتين هايدغر - مقارنة استيضاحية

مشير باسيل عون ٨٥

الزمن وعودة الأبدية

شفيق جرادى ١٠٥

### دراسات وأبحاث

أصالة الوجود واعتبارية الماهية

عبد الرسول عبوديت ١٣١

نزغ القداسة عن المعرفة في الغرب

سيد حسين نصر ١٥٥

فلسفة اللغة والتأويل - معنى المعنى وفهم الفهم

١٧٣

حبيب فياض

الفهم والتفسير في مسار التنزيل ومسيرة الدعوة - الجابري وإعادة فهم

القرآن الحكيم»

١٨٧

عبد الرحمن الحاج

فكرة القدسي عند رودولف أوتو

٢١١

جورج خوام البولسي

٢١٩

الملخصات باللغة الإنكليزية

# افتتاحية العدد

## قراءة الزمان في ملازماته ومُتعلقاته

مسألة الزمان من مُسَلِّمات المتافيزيقا، فهي، من حيث هي تصوغُ رؤية الإنسان الكونية، قد اعتادت أن تستجوب كل ما هو مُمعَّن في وضوحه (لدى تبادره إلى الذهن)، لنقول لنا إن هذا الواضح، إبان التحقيق، هو غاية في الخفاء، ولا بد من ممام فهمه بما هو وجه من وجوه الواقع تنفاوت أهميته بحسب مُتعلقاته.

كما اعتادت المتافيزيقا أن تُسائل الزمان مُرتبطاً بالمكان، إذ رأت فيهما وحدة موضوعية تقتضي وحدة المعالجة، وقليل ما نسج الفلاسفة - والعرفاء - على غير هذا المنوال. بل إن هذا المسلك وجد ما يدعمه في نظرية آينشتاين في النسبية التي، في الوقت الذي أتت فيه لتقول بنسبية الزمان وعلاقته، كرست الزمان والمكان وجهين لواقعية واحدة، ربما وسمها البعض بالزمكان رباعي الأبعاد. من هنا كانت تصدر الأسئلة التي تستنطقهما بما هما جنس واحد أو النوعان الوحيدان لجنس واحد<sup>(١)</sup> من مثل: هل الزمان والمكان نظامان من العلائق فحسب؟ هل الترابط كلي بحيث لا يوجد حدث زمني إلا وهو مرتبط بآخر، أو حيِّز مكاني إلا وهو متّصل بآخر؟ هل لهما أجزاء متفاصلة أم هما كل واحد؟ كيف يرتبطان بالإنسان؟ بإرادة الله؟ وما مائل هذه الأسئلة.

إلا أن الفلسفة الغربية، بعد كانت<sup>(٢)</sup> تحديداً، ارتأت فصل المكان عن الزمان، كمبحثين، إذ اعتبرت المكان ميّناً وجامداً ومُتحدِّجاً، وهذا ما تراه عند هيغل وبرغسون وبنّام وهايدغر<sup>(٣)</sup>، بل إن هايدغر يرى في مقاله المتأخرة 'الزمان والكيونة *Zeit und Sein*' (١٩٦٢) أن محاولته،

(١) انظر، (ed.) Edward N. Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition), van Inwagen, Peter, «Metaphysics».

URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/metaphysics>.

(٢) كان كانت يرى أن الزمان والمكان من أشكال الخلد المحض، ذاتية وما قبلية.

(٣) لودفيك فون هوبنشتاين، محققات الفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنّور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة ٢٠٠٧)، الصفحة ١٨٧، الهامش ١١٥.

في كتابه الأثير 'الكيونة والزمان' *Sein und Zeit* (١٩٢٧)، استخراج الزمان من المكان هي محاولة مستحيلة<sup>(٤)</sup>.

هذا لا يعني أنّ الفلاسفة قبل ذلك كانوا غير واعين إلى أنّ الزمان يُؤلّد أسئلة لا مُرادف لها مع المكان، وربما علّلوا ذلك بكون الزمان أحاديّ البعد وأكثر تجرّداً من المكان الثلاثي الأبعاد<sup>(٥)</sup>. فالمكان يُشير إلى موضع ومحلّ معيّنين في العالم المرنّي؛ إنّ مفهوم ينطوي على ثبات واستقرار. إلّا أنّ الأشياء ليست ثابتة، إذ وجودها وموقعها يتغيّران. فما هو العنصر المتحرّك الباعث على طروء التغيّر؟ إنّ الزمان الذي يُشير إلى العلائق والظهورات المتغيرة في العالم ويُحصيها. وهذا هو وجه تسمية عالمنا بعالم الكون والفساد لارتباط الكون بالمكان والفساد بالزمان أو كما قالت العرب، «كيونة في المكان وصيرورة في الزمان»، والصيرورة تحتل الفساد، بل هي من ذاتها تقتضيه - هذا في خلاف الديمومة التي تُجانب التغيّر بما هي هي (انظر أدناه).

وبغض النظر عن ارتباط الزمان بالمكان أو استقلالهما، فإنّ مشكلة الزمان عسيرة في صياغتها - ناهيك عن حلّها. ولعلّ إباءه قبض الحسّ عليه خارجاً عن موضوع محدّد، يجعل من الحتميّ التعرف عليه في نسبته إلى ما سواه. هذا لا يُعفيينا من أن نسأل إن كان موجوداً بنفسه، جوهرًا مكتفيًا بذاته، ولا يعفيينا، بالمقدار عينه، من التنقيب في الأدوات المعرفية عن سُبُل استقصائه ومعرفته. فهل هو تجريبيّ قياسي، أم هو شهوديّ حضوريّ؟ أو لعلّه جمع الأمرين فكانا من حيثياته ولحظاته؟ بل هل هو موجود (في الخارج) أصلاً أم غاية الأمر أنّه يستقي واقعيّته من النفس التي تتذكّر وتدرّك وتوقع الأحداث فتتوهم ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، على ما ذهب إليه أغوسطين الذي كاد أن يُمَاهي بين التغيّر والعدم والثبات والوجود عندما اعتبر أنّ «الأبدية وحدها ثابتة والزمان يميل إلى أن لا يكون»<sup>(٦)</sup> لخاصية التغيّر عنده؟ ولعلّ التغيّر ينطوي على العدم، إذ كلّ تغيّر إمّا أن يكون عدمًا لعدم أو فقدانًا لوجود (أو رتبة وجودية).

ولعلّك قد لاحظت، في المطويّ ممّا مرّ، جدليّة تدور مدار الذات والموضوع، فتحاول البحث عن الزمان في مديات النفس أو في آفاق العالم الخارجيّ مُغلبة هذا على ذاك أو

(٤) انظر: El-Bizri, Nader, "Some Phenomenological and Classical Corollaries on Time," in A. T. Tymieniecka, *Timing and Temporality*, p. 138. *ity in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life* (Dordrecht: Springer, 2007).

(٥) van Inwagen, Op. cit.

(٦) See, El-Bizri, Op. cit. p. 143.



ذاك على هذا. وهاهنا اتجاهان مغرقان في عمق التفكير البشريّ مُذ واجه موضوعَ الزمان فاستجوبتها. وقد كان لكلا المنحيتين تداعيات تشهد على مفصلية المبحث في إطار الرؤى الكونية الشنتي. المنحى الأول رأى إلى الزمان كمنحصر في النفس، فهو حبسها، مقهور لها، لا واقعية له خارجها إلا في الوهم والمخيال. ويرجع أنصار هذا الرأي إلى أفلاطون وأغوسطين في استقاء المشروعية. أما المنحى الآخر فهو يؤسس مشروعيته على تحيز أرسطو للزمان في قالب الخارج، وعلى قصره إياه في كونه مقدار الحركة. هنا أيضاً، إقصاء للمقابل - وهو النفس - وموضوعة للزمان إذ يصير خارج الذات تماماً وتصيرُ محكومة له، لا تملك بإزائه إلا الانسياب معه<sup>(٧)</sup>. وقد وجد هذا الاتجاه الثاني ما يدعمه في النزعة العلمية (العلموية) التي لا تأخذ بالزمان إلى بما هو قياسي، تجريبي.

وفي كلا الحالين، فإن الخيرة الفردية لا تفقد محوريتها في التعاطي مع الزمان سواء فرضناه في مملكة النفس أو فرضناه خارجها. وهنا يكمن مورد الانفصال في تعاطي الفلسفة الغربية، بشقيها «الفاربي» والتحليلي، مع موضوع الزمان. فأحدهما (التحليل) ينطلق من الخيرة صعوداً نحو بنى لغوية -منطقية آخذة في التركيب، والآخر (الفنمولوجيا والمدارس التي ارتبطت بها على نحو الاستمرار أو ردة الفعل) نزولاً في تحليل الخبرة إلى مكوناتها التفصيلية<sup>(٨)</sup>. وفي حين اتجه التقليد التحليلي، انسجماً مع عبادته للعلم<sup>(٩)</sup>، إلى موضوعة الزمان في إطار مظاهره الخارجية المقيسة، فإن الفنمولوجيا استبطنت الزمان وراحت تُعالج وجوده السيال في جدول الخبرة المتعيشة<sup>(١٠)</sup>. وفي الحالين إقصاء. وبطبيعة الحال، فإن عدم القدرة على الإقرار بأصالة وجهي الزمان (ذاك المتجه إلى الخارج، وهذا المطوي في جنبات النفس) يترك تأثيره على كافة تعاطي الإنسان مع الكون، لوثاقه صلة مبحث الزمان بأسئلة الإنسان الجوهرية، بأسئلته الأولى.

من الأسئلة [الأولى] مثلاً، ارتباط الزمان بخلق العالم؛ هل يبدأ الزمان مع العالم أم العالم في عموده يقع؟ والأمر هنا يرتبط بفهمنا لطبيعة الله، لذا تعاقب الفلاسفة والمتكلمون

(٧) إذا بأن لدينا أن الفلاسفة انحازوا، بمعظمهم، إلى الزمان النفسي أو الزمان الخارجي فلا يجوز لنا أن ننسى الزمان الحسي الذي يستلزم الوعي الكلي للجماعة ويستوطن في ذاكرتها، وله أصالته كذلك.

(٨) McLure, Roger, *The Philosophy of Time* (London and New York: Routledge, 2005), 5-6.

(٩) والمبارزة لتايلر بيرغ - أحد فلاسفة التقليد التحليلي المؤثرين في يومنا - الذي لا يجد حرجاً في الإقرار بأن مادته تبني على موقف من العالم أنه ما يكون بالموقف السياسي. انظر، J. Heil and A. Mele, (eds.), *Mental Causation* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(١٠) Lycan, William, "Giving Dualism its Due," *Australasian Journal of Philosophy*, Volume 87, Issue 4, December 2009, pp. 551 - 563, fn. 4.

(١٠) انظر، في هذا العدد، مقالة مايكل أندروز إيمند هوبل: الوعي الذاتي بالزمان.

واللاهوتيون على إبداء الرأي فيه. وبشكل عام، فإن المنظومات الفكرية - والحضارية - توزعت في نظرتها إلى الزمان على ثلاث. منها من اعتبره دائري<sup>(١١)</sup> فلا تصح بحقه بداية أو نهاية، بل هو عودٌ أبدي، تكرر دائماً لكون *cosmos* منظم في نسقٍ مُتراسٍ يجد الواقف إزاءه نفسه مراوِحاً بين الإعجاب والرهبة، في عين الوقت الذي يجد نفسه مسلوب الدور، تعباً، مقهوراً للصدفة ولعبة الأقدار، غارقاً في وعي سيزيفي<sup>(١٢)</sup> للعالم (نيتشه وكافكا وكامو)، لا يجد له خياراً سوى الانصياع أو التمرد العبيث. كذا كانت النظرة إلى الزمان في اليونان القديمة - وفي الهند - وأنت ترى من خلالها ما لفهم الإنسان للزمان من تأثيرات على رؤيته الكونية.

ويرى فريق آخر من الفلاسفة، كذلك، أن الزمان لا بداية ولا نهاية له إلا أنه يسير في خطٍ مستقيم منذ الأزل، فهو اتجاهي. بمعنى أنه غير قابل للانعكاس أو التكرار. وهنا أيضاً تجد منظومات دينية تتبنى هذا الرأي.

وثمة فريق ثالث، من المنظومات الفلسفية والدينية - أو الفلسفية الدينية -، يوافق على أن الزمان طولي واتجاهي إلا أنه يرى له بداية في محلٍ ونهاية في آخر، فهو محكوم لعملية الخلق ومرتبطة بفعل الله المستمر، إنه ذو بُعدٍ واحدٍ يتجه من الماضي إلى المستقبل؛ «إنه واحد، عضوي، وتقدمي»<sup>(١٣)</sup>. إنه محكوم لغاية في أصل خلقته فهو يتوجه إليها.

هنا يفرض سؤال ثانٍ نفسه، هل للزمان أجزاء؟

جاءت بعض المنظومات، ومنها ديني، لتقول إنه كل واحد متجانس، بالتالي، فهو متحرك على هواه، والأشياء تنساب معه. وجاءت أخرى لتشير إلى أن تعريفاً كهذا يسلب الإنسان اختياره، فأين يجد له موطئ قدم في عمود الزمان ليتدخل؛ كما ولا يفسح في المجال لعناية الله لتتدخل استجابة لدعاء أو إنفاذاً للطف خاص - وإن لم يقتض [التعريف] نفياً أصلي إرادته، سبحانه، إذ يكون الزمان، بما هو كل، طوع مشيئته ورهن مراده.

(١١) لمعالجة شقّة موضوع الزمان الدائري انظر: Puech, Henri-Charles, "Gnosis and Time" in Corbin, Eliade, Jung et al., *Man and Time*: Papers from the Eranos Yearbook, trans. Ralph Manheim (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), pp. 38-46.

(١٢) نسبة إلى سيزيف Sisyphus في الميثولوجيا الإغريقية وهو رمز العذاب الأبدي. خدع سيزيف إله الموت تانتوس فماقه زيوس بأن جعله يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، وكلما وصل إلى القمة تدحرجت الصخرة إلى الوادي، فيعود إلى إصعادها من جديد، وبطل هكذا حتى الأبد.

(١٣) Puech, Op. cit. p. 63.

هنا تتدخل المتأفزيقا المحكّمة لصدر المتألهين الشيرازي<sup>(١٤)</sup> لتقول قولها آخذة من عند الفلاسفة بضغث ومن عند العرفاء بضغث، وناسجة بما ينسجم مع النص متى ما أحكمت قراءته. وكعادته في مخالفة الحدس (حتى الفلسفي منه) لتطويعه ومعالجته، رأى أنّ المسألة تكمن في النظرة المغلوطة إلى الحركة، وحصرها في مجال الأعراض دون الجوهر. هو يوافق المشاء قوله بالزمان مقداراً للحركة - وإن عبّر بقوله، الزمان مقدار الوجود السيّال أو الضعيف -، لكنه يُعيد حياكة المسألة بعد فضّ الخيوط المتشابكة في رؤية الفيلسوف لنفس الحركة. فالزمان، في حين هو ممتدّ وقابل للتقسيم - فيصحّ الكلام عن المقادير بحقه -، فإنه سيّال وغير مُستقرّ، فهو مقدارٌ للحركة وهي سيّالة وغير مستقرّة بطبيعة الحال.

ماذا يصير إذا كانت الحركة في الجوهر؟

أولاً، تنفادي 'الإحراج' في الموقف المُخَيّر بين الحدوث الأزليّ والحدوث الزمانيّ، إذ لكلّ متلازمات حبلية بالإشكالات التي تقتضي حركة تأويلية مُتكلفة. فإذا كانت الحركة في الجوهر، فإنّ الزمان يصير بُعداً رابعاً من أبعاد الموجودات الجسمانية، فهي متغيّرة ذاتاً، أي منتقلة من عدم إلى وجود في كلّ آن، في لبس بعد لبس، في محكومة لإرادة الحق لا تتخلّف عنها، فهو يُحدّثها في كلّ لحظة ولولا «القيوم» لفنّت واندثرت، ولولا «الحيّ» لم تجد لها ما تستمدّ حياتها منه. أمّا ما هو من المجردات، فهو مترفّع عن شوب الزمان، مُتسام عن طروء الصيرورة والتغيّر والحدّثان.

ولعدم طروء التغيّر عليها [المجردات] فهي أزليّة إذ الأزل والرسوخ متلازمان. ويدعمه كلام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بحق المطلّقيّ الأسمى، «لا تصحبه الأوقات (...). سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزلّه (...). لا يجري عليه السكون والحركة (...). [إذا] لا تمتنع من الأزل معناه»<sup>(١٥)</sup>. ومن الضروريّ هنا الإلفات إلى أنّ «أزليّة الحقّ سبحانه هي ليست بمعنى التقدّم الزمانيّ، وإنّما بمعنى الإطلاق الوجوديّ الذي تلزم منه الإحاطة الوجوديّة بجميع الأشياء، وعليه تعود 'أزليّة' و'أبدية' و'معية' الحقّ (تعالى) نسبة

(١٤) تجد عرضاً لطيفاً لمفهوم الحركة وارتباطه بالزمان عن اللأ صدرا في، عبد الرسول عبيدتي، النظام الفلسفي لدعوة الحكمة العالية، ترجمة علي الموسوي، مراجعة خنجر حبيّة (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠)، الجزء ٢، الصفحات ٢٩ إلى ١٥٩. قارن، محمّد تقى مصباح اليزدي، المهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمّد عبد النعم خاقاني (بيروت: دار المعارف للطباعة، ١٩٩٨)، الجزء الثاني، الصفحات ١٤٣ إلى ١٥٢.

(١٥) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، تعليق وفهرسة مصبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان (قم: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٢٧ هـ)، الحطبة ١٨٦، الصفحة ٣٣٧.

إلى الأشياء، إلى معنى واحد هو إحاطته الوجودية بوجود جميع الموجودات»<sup>(١٦)</sup>.

وإذا كان الزمان ذاتيًا في الجسمانيات، فإن لكل موجود منها سعة وأفق الزماني. بالتالي، ما كان أوسع زمانًا، فيه يُقاسُ غيره، وهكذا يتولد الزمان الخارجي كنسبة بين الموجودات ذوات الحركة. ومن هنا ندرك أن النفس البشرية، القابلة لكل الهيات، والمتدرجة في مراقي الكمال، تستفيض في سعتها الوجودية لتسع كل الأشياء طُرًا، وهي النفس الأرقى للإنسان الكامل، مجلى الأسماء واسطة الفيض. وهو الذي يستفيض في كمالاته في الزمن الكامل في ليلة القدر فيتسلط على الزمان ليكون هاديًا ودليلاً إلى اليوم المشهود.

أما كيف تتصل المتغيرات بالأزلي والأبدي، كيف يتواصل السرد مع الزمان، فإن الربط يتم من خلال المستقبل المرتبط بالأبدية ومن خلال الحضور الإلهي في الإنسان الكامل المخلص<sup>(١٧)</sup>، وهو حضور ينتظر اكتمال الظهور، أي ارتفاع المانع لرؤيته<sup>(١٨)</sup>، لا أنه حدث دفعي يأتي من خارج؛ ولا يمكن إلا أن يكون حاضرًا وإلا لفقدت العلاقة مع الأبدية وهذا هو مغزى القول، «لا تخلو الأرض من حجة».

وبمنهج مختلف، فإن البعض ارتأى أن يقترح مستوى وسيط بين السرد حيث اللامتغيرات فحسب، وبين الزمان حيث المتغيرات فحسب. على سبيل المثال، يرى الميرداماد أن الدهر هو هذا المستوى القابل لإنفاذ أمر الله من حيث هو في تفرده في السرد إلى حيث الموجودات المتعرضة للكون والفساد، لأن الدهر هو مستوى العقول الأزلية، ولكن المخلوقة، فهو ذو وجه إلى السرد لأزليته، وذو وجه إلى العالم لمخلوقيته. إنه محل حدوث العالم، محل انتقاله من العدم النسبي إلى الوجود، من حيث هو موجود بالقوة إلى تمام فعليته<sup>(١٩)</sup>.

يتوسل ابن عربي<sup>(٢٠)</sup>، وهو سابق على الميرداماد، بالدهر ليعلل ارتباط السرد بالزمان، وتنزل الأمر من الحق إلى الخلق. إلا أنه ينظر إليه نظرة مختلفة مستفتحة بالحديث الشريف، «لا نسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر». فالدهر، عنده، هو من أسماء الله من حيث<sup>(٢١)</sup> إيجاد

(١٦) محمد حسين الطباطبائي، الشيع، ترجمة جواد علي كسار (بيروت: مؤسسة أم القرى للنشر والتحقيق، ١٤١٨ هـ)، الصفحة ١٨٣.

(١٧) انظر، في هذا العدد، مقالة الشيخ شفيق جرادى، الزمن وعودة الأبدية.

(١٨) هنري كوربان، عن الإسلام في إيران، نقله إلى العربية وقدم له وحقق نصوه نواف الموسوي (بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة ١، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ٧١.

(١٩) انظر، في هذا العدد، مقالة سجاد رضوي، الميرداماد والحدوث الدهري للعالم.

(٢٠) لاستعراض مبسط لفهم ابن عربي للزمان انظر، Chitick, William, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: One World Publications, 2005), pp. 87-114.

(٢١) لكل اسم حيّة، فكما أن رحمة الله هي منشأ كل رحمة، وعلمه هو منشأ كل علم، إلخ، فإن الدهر هو منشأ كل زمان وسيرة.

للأوضاع المتغيرة في الكون، لسيلان الأحداث التي نُسَمِّيها الزمان. إنه الاسم الذي يرمز إلى العلاقة بين السرد والزمان. لذا كانت أيام الله تنتمي إليه إذ ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>(٢٢)</sup>، أما ما تعلق برسوخه وأزليته، سبحانه، فينتهي إلى أسماء أخرى كالصمد وغيره.

الزمان، إذاً، ممتد؛ التصرُّم والتعاقب ديدنه. وهو، في نفس الوقت، مُتفاصل، قابلٌ للقسمة. لذا نجد القرآن يكثر من استعمال المفردات التي تدل على اللحظة، والآن، والحين، إلخ؛ المفردات التي تدل على الوقت وهو غاية في المحورية. فالوقت متلازمٌ مع العبادات، فلا تستقيم بدون مراعاته<sup>(٢٣)</sup>، وهو، بالملاحظات التي مرّت، المورد الذي يتقدّم فيه العبد بالطلب، فيجدُ لمشيئته منفذاً، والمورد الذي يتدخل به الباري عزّ وجلّ، ليُنْفِذَ لطفه وعنايته - وإن كان كلُّ لطفه ابتداءً، إلّا أنّنا، بذلك، نتخطى الإشكاليات التي تعترض، من مورد القضاء والقدر، على حرّية الإنسان وعلى انسجام علم الله الأزلي المطلق، سبحانه، مع قدرته الأزليّة المطلقة.

خاتماً، فإنّ الإجابة عن إشكالات المُشكّكين عن جدوى الغوص في موضوعات آخذ ما تكون بالتجرّد يكمن في تبيان انعكاسات وتداعيات هذه الموضوعات على الرؤية الكونية للفرد والجماعة المعنيتين. الزمان، مثلاً، يقبع عند تخوم عددٍ من الموضوعات التي لا تستقيم من دون امتلاك رأيٍ بشأنه. ولئن لم يدرك الإنسان كيف يمارس مفهومه [للزمان] سلطته عليه، فلأنّه قادرٌ على العيش غير منسجم مع نفسه، فقط، إلى حين. فالزمان هو الأرضية لفهم الخصائص المادّية للأشياء وتكوين المفاهيم حولها. وهو حاكمٌ أساسٌ في علاقة الأنا بجدول الزمان الحيّ، بالأبدية أو باللحظة الآن، بدوامات الزمان واستراحاته. ولا تستقرّ الإشكالات المرتبطة بالمبدأ والمعاد، وهي أولى العلوم بالمعرفة، بحدوث العالم، بالهوية الشخصية ووحدة الذات عبر الزمن، بالحضور الإلهي - وكل الكون محضه -، بالإرادة، بالغاية، بالحرّية، بالعناية، إلخ، إلّا بفهم للزمان يُدّل كلُّ ثنائية حادة بين الذات والموضوع، بل يقوم على أساس التوحيد.

(٢٢) سورة الرحمن: الآية ٢٩.

(٢٣) لذا كان اعتناء المؤمن بالوقوت حتّى صار «ابن الوقت»، فهو «يراقب» الوقت ولا يلجأ إلى الحساب ليعرفه، بل هو «يلتصق» الهلال وينظره - لاحظ كم تبيّن النكته البلاغيّة بخصوص كون الانتماس طلباً من المساوي إلى المساوي عن موقع الإنسان من الوقت! انظر،

Louis Massignon, "Time in Islamic thought," in *Man and Time*, Op. cit. pp. 108-114

## مع العدد

نستهلُ الملفَ بورقةً لأحمد ماجد يستعرض فيها قراءة المجتمعات الدينية للزمان، ومحوريته في صياغة التقليد فيها. من ثم نخلُص، مع سجاد رضوي، الذي يستعرض أقوال الفلاسفة في حدوث العالم، إلى معالجة ذات فريدة للميرداماد الذي يصيغ آراءً سابقة في الزمان في نسقٍ متماسك يستعين به لمعالجة مشاكل فلسفية أخرى (بالإضافة إلى الحدوث) من قبيل البدء. بعدها نتعرّض، في دراسة لمايكل أندروز، لتحليل إدْمُنْد هُبرِل للخبرة الذاتية بالزمان على ضوء أصالة الأنا الترنسندنشالية عنده، ثم نعارضها بدراسة لمُشير عون يعرض فيها لـ«منعطفات» هايدغر في مساءلته للزمان معطوفاً على استطاقه للكينونة ولكن، هذه المرة، على ضوء أصالة «الكائن هنا Dasein». وفي ختام الملف، يتقدّم شفيق جراي بقراءته لبؤرة الإشكال في تعاطي الفلاسفة مع الزمان، حيث غلبوا أحد أبعادها على غيرها، خالصاً إلى قراءة خاصة تربط الزمان بالمستقبل الأرضي (الخلاص البشري) والآخروي (الجزء).

وفي باب «دراسات وأبحاث»، يُعيد عبد الرسول عبوديت قراءة مسألة كثر القول فيها في الفلسفة الإسلامية (أصالة الوجود واعتبارية الماهية)، ليضعها في سياقها وينقدّ القراءات التي أخذت مناحي التفريط والإفراط في قراءتها. وفي إجماله لحركة تطوّر الفكر في الوسط الغربي، يرى السيد حسين نصر أنّ مساره كان مساراً نزع القداسة عن العقل، ويستعرض وصول هذه العملية إلى معقل المقدّس - وهو الدين - موضعاً كيف أضحت بعض الأنساق الدينية آلة مساعدة في نزع القداسة عن العقل والوحي، والدين نفسه. ثالث الدراسات (حبيب فياض) تُقدّم قراءة لاجتماع فلسفتي اللغة والتأويل على أرضية واحدة ما يعدّ بمنهج جديد يُنبئُ بتخطّي المشكلات التي واجهت الفلسفتين كلّ على حدى. أمّا في الدراسة الرابعة، فإنّ عبد الرحمن الحاج يُوضع تفسير الجابري للقرآن في ضمن مشروع الأخير الأوسع، مستوضحاً ما إن كان [الجابري] قد تقدّم بجديد، أم أنّه كرّر أعمال السابقين - المستشرقين منهم على وجه التحديد. وأخيراً، يضعنا بولس الخوري في أجواء أحد أبرز الأعمال التي عاجلت موضوعاً التجربة الدينية، أي كتاب فكرة القدسي لروڈلف أوتو، فيعرّفنا على منهج أوتو في معالجة هذه المسألة المحورية في فلسفة الدين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمود يونس

## ملف العدد

■ الزمانُ في المُجمعاتِ الدينيّة

أحمد ملحد

■ الحدوثُ الدهريّ عند الميرداماد

سجلد رضوي

■ إدْمُنْد هُسرل: الوعي الذاتيُّ بالزمان

مايكل أندروز

■ الزمْنُ عند مارتِن هايدِغر -  
مُقارَبة استيضاحيّة

مشير باسيل عون

■ الزمْنُ وعودةُ الأبدية

شفيق جرائي





## الزمان في المجتمعات الدينية

أحمد ماجد<sup>(١)</sup>

منذ أوجد الإنسان على هذه الأرض، أخذ يتأمل في كل تفصيل فيها، فرأى الأيام تجري متلاحقة تنقله من آن إلى آخر، وهو عاجز عن ضبطها أو التحكم بها، وهذا ما دفعه إلى التفكير العميق بمحتواها. لم يكن هذا المحتوى منعزلاً عن رؤية كونيّة أكثر عمقا. لذلك، عند تحليله، لا بد من موضّعته ضمن سياقات أكثر خصوصيّة، وهذا البحث يسعى إلى عرض مفهوم الزمن كما رآته المجتمعات الدينيّة المتعدّدة.

### منهجية البحث

يشكّل الزمان بُعداً معرفياً في المنظومات والمجتمعات الدينيّة، فهو يتعدّى كونه حالة فيزيائيّة إلى وسيلة لفهم العالم والكون وتفسير سبب وجوده. من هنا تتأتّى أهميّة بحثه، والتعامل معه بجديّة. فجميع الديانات نظرت إلى الزمان ونظّرت له من خلال حديثها عن الخلق وكيفية حدوثه، أو من خلال تحديد فترات زمنيّة للقيام بطقوس محدّدة.

فهذا البحث يذهب باتجاه معالجة العلاقة بين الزمان والدين، ويحاول أن يرى كيف قدّمت المجتمعات الدينيّة هذا الموضوع. وهو لن يدخل في التنظيرات الفلسفيّة أو الصوفيّة أو الكلاميّة في الديانات، إنّما سيكتفي بالطروحات العامّة؛ نظرة التقليد الديني للزمان دون أي تفسير. لذلك كان لا بد من اعتماد المنهج الوصفي الذي يحاول أن يأخذ الظاهرة كما تجلّت دون التعليق عليها أو التدخل بمعطياتها أو حتّى مقارنتها، لكي لا يحصل إسقاط على الموضوع أو مصادرة للمحتوى، لذا لا نراه يذهب إلى التفسيرات مهما كانت، بل يعود إلى النصّ المؤسّس.

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة.

وعندما نقول «المجتمعات الدينية»، فهذا لا يعني الشمولية، أي إنه بحثٌ يعالج ظاهرة الزمان في جميع الديانات، ولكنه اختار مادته ضمن نطاقين، الأول وهو الديانات الوحيانية المتعارف عليها، والتي تندرج ضمن السياق الإبراهيمي، أي الإسلام والمسيحية واليهودية. والثاني هو الديانات القديمة كالبابلية والزرادشتية والهندوسية. وهذا الاختيار لم يكن عشوائياً، إنما جاء في إطار توسيع السياقات الدينية وتنوعها، حتى يستطيع القارئ أن يتلمس أنواعاً متعددة من الديانات، ويتفهم كيفية تعاطيها مع فكرة الزمان.

## ١. الزمان لغةً واصطلاحاً

### ١.١. الزمن لغةً

يُعبرُ لفظُ الزمان من الألفاظ الفريدة في اللغة العربية، التي لا نجدُ مثيلاً لها في اللغات السامية الأخرى، فهو يثير الكثير من الالتباس الناتج عن طبيعته الذاتية<sup>(٢)</sup> المرنة. هذه المفردة، جعلته يُنتج حقلاً دلاليًا واسعاً بمعنى الفعل «أبد، دهر، مد، امتد، حان، وقت» فمعنى دهر أي أصابه الدهر، وزمن أي أصابته عاهة أو ضعف... وكذلك بمعنى الاسم، مثل «الدهر والأبد والحين والسرمد والمدة والوقت والآن». وهذه الدلالات اللغوية<sup>(٣)</sup> المتعلقة بالزمان، تذهب إلى تحديد فعاليته ضمن وعاء وجودي أو عالم معيش، وهو ما ينعكس توسعاً في الحقل الدلالي الناتج عن التفرقة بين أنواع متعددة من الزمان بحسب تنالي الوجود عليها وكيفية حضوره فيها. من هنا جرى تقسيم الزمان إلى نوعين:

(٢) لم يلحظ المعجم العربي التفرقة بين لفظي الزمن والزمان، فالقدماء استخدموا هذين اللفظين بمعنى واحد، فهو بالنسبة لهم، «اسمٌ لقليل الوقت وكثيره» (انظر، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار احياء التراث العربي)، كما انظر، الجوهري، الصحاح، الجزء ٥، الصفحتان ٢١٣١ و ٢١٣٢، حيث يقول، «الزمن والزمان، اسمٌ لقليل الوقت وكثيره، ويُجمَعُ على أزمان وأزمنة وأزمن. ولفظه ذات الزمن، تريد بذلك تراخي الوقت، كما يقال، لفيته ذات العوجم، أي بين الأعوام». الكسائي، «عائلته مرانة من الزمن»، كما يقال، «مشاهدة من الشهر». والزمان، أفة في الحيوانات. ورجل زمن، أي مبتلى بين الزمان». وزمان، بكسر الزاي، أبو جحى من بكر، وهو زمان بن تيم الله بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل. ومنهم القند الزماني». أما المعجمة الحديثة، فذهبت إلى الفصل بينهما باعتبار الزمان، «كمية رياضية من كميات الوقت تقاس بمقاييس معينة كالوواني والدقائق والساعات»، والزمن، «مصطلحٌ نحويٌ يُحدد معنى الصيغ المفردة في السياق وبناءً على هذه التفرقة يمكن أن نستعمل لفظ الزمن tense مصطلحاً لتحديد الحدث المرتبط بالثنية الصرفية أو التركيبية، ونستعمل لفظ الزمان time مصطلحاً لتحديد أوقات الزمان الدلالي والمجمعي (تمام حسان، العربية، منهاها ومعناها (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)، الصفحة ٢٤٢).

(٣) حسام الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، الطبعة الأولى، الصفحة ١٤.

## ١.١.١ الزمن المُبهم

وهو الزمن الذي لا يرتبط بتحديدات صارمة يمكن الدلالة عليها، وهو يُقسّم بذاته إلى قسمين:

### ١.١.١.١ الزمن المُبهم المطلق

وهو الزمن المنفصل من قيود التحديد، وهو يتألف من الدهر، والأبد، والأزل. نكون أمام الدهر حين يفتتح الزمان على المطلق، وهذا ما عبّر عنه «ابن سيدة» عندما قال، «الدهر مُدَّة بقاء الدنيا أي انقضائها»، وقيل دهر كل قوم زمانهم، وفي الحديث، «لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر». ويستطرّد قائلًا،

ليس الله هو الدهر، تعالى عن ذلك، لأن الدهر عَرَضٌ وليس ربنا عَرَضًا، وإنما أراد أن ما تنسبونه إلى الدهر إنما هو من فعل الله عز وجل<sup>(٤)</sup>. وحتى الذين قرنوا بين الزمان والدهر، عبّروا عنه وكأنه الزمن المنفتح دون تحديد.

وعندما يتعلّق الأمر بالزمن المطلق في المستقبل، يصبح الزمن الأبد. وقالت الأعراب، «أبد المكان يأبد أبودًا أقام به ولم يبرحه» وقالوا، «وقَفَ الرجل أرضه وقفًا مؤبّدًا» إذا جعلها حبسًا لا تُباع ولا تُورث، والتأيد التخليد، قالت الأعراب، «لا أفعل ذلك أبد الأبد أو أبد الآباد»، كما قالت، «لا أفعله دهر الدهرين»، أي أبدًا<sup>(٥)</sup>. أمّا في حال تعلّقها بالزمن المطلق في الماضي، فيتحوّل الزمن إلى الأزل، واستعملته الجماعة العربية للدلالة على ما لا بداية له في أوّله كالقدم، مع مراعاة أن الأزل أعظم من القدم<sup>(٦)</sup>. هذا، وأشير إلى تنامي الزمان وتعاقيه ودوامه بلفظ السّرمد. وهذه الأزمنة مبهمّة لا يعرف الإنسان حدّها لها، فهي متعالية على وجوده، ولعلّ هذا ما جعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم يقاربه للدهر.

### ١.٢.١.١ الزمن المُبهم المحدّد

يتحوّل الزمن نفسه إلى وقتٍ عندما يقترن بمقدار مُبهم محدّد من الزمان، ويقول أبو هلال العسكري،

الوقت يدلّ على نقطٍ معيّنة أو مواضع ثابتة في خطّ الزمان الممتدّ «تقول، وقت انتصاف الليل،

(٤) انظر حسام الدين وكرم زكي، الزمان الدلالي (القاهرة: دار غرب، ٢٠٠٢)، الصفحتان ١٢٠ و١٢١.

(٥) الزمان الدلالي، مصدر سابق، الصفحة ١٢١.

(٦) انظر، لسان العرب، مصدر سابق، مادة زس؛ مادة أزل.

أو وقت انتصاف النهار فالوقت واحد، وهو المقدّر بالحركة الواحدة من حركات الفلك، وهو يجري من الزمان مجرى الجزء من الجسم، فالزمن يساوي أوقاتاً متوالية مختلفة وغير مختلفة، لهذا يوصف الزمان بالقصر والطول ويوصف الوقت بذلك، فتبين من ذلك أنّ الوقت أو الأوقات في علم الفلك عبارة عن نقاط معينة من الزمان (٧).

ويتحوّل الزمن المبهّم المحدّد إلى حين. يقول الفراء، «الحين هو مدة أطول من الوقت وأنسخ وأبعد»<sup>(٨)</sup>. وهذا الزمن، وعلى الرغم من حدّه، بقي مطلقاً لا يمكن أن يُشار إليه، وتعدّيته بدقة. ويتألف من حقل دلالي واسع، يتكوّن من العناصر التالية، «الوقت (الذي سبق أن تحدّثنا عنه)، الحين، الألوان»<sup>(٩)</sup>، العهد<sup>(١٠)</sup>، الحقبة<sup>(١١)</sup>، العصر<sup>(١٢)</sup>، المدة<sup>(١٣)</sup>، الملاوة<sup>(١٤)</sup>، البرهة<sup>(١٥)</sup>، الفترة<sup>(١٦)</sup>، الطّور<sup>(١٧)</sup>، العمر<sup>(١٨)</sup>، الأمد<sup>(١٩)</sup>، الأجل<sup>(٢٠)</sup>، القرن<sup>(٢١)</sup>، الأمة<sup>(٢٢)</sup>،

(٧) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دون ناشر، ١٩٦٤)، الصفحة ٤٢.

(٨) أبو حيان التوحّيد، الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين (القاهرة، ١٩٥١)، الصفحة ٢١.

(٩) الألوان مثل الحين. قالت العرب، «أوان البرد، أي وقته، وجاء أوان التمر أي زمانه المختصّ به» (انظر، لسان العرب، مصدر سابق، مادة «أون»).

(١٠) يعني به الزمان غير المحدّد بحدّ ذاته، وقد يتحدّد بالاقتران بصفة أو شخص وقيل «إنّ العهد ما ذهب من الزمان، والمعهود ما كان بالأمر، والموعود ما يكون في الغد» (انظر، لسان العرب، مادة «عهد»).

(١١) قال الفراء، «الحقب سنة...» قال ابن عباس، «الحقب الدهر»، وقال عبد الله ابن عمر وأبو هريرة، «ثمانون سنة»؛ وقال الحسن، «سبعون»؛ وقيل، «سنة بلغة قريش»؛ وقيل، «وقت غير محدد»؛ قال أبو عبيدة، «والمعنى لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين» إلى أن أمضي زماناً معه فوات مجمع البحرين. انظر، أبو حيان، أبو عبد الله، محمد بن يوسف، التفسير الكبير المسمّى بالبحر المحيط، (الرياض، ١٩٧٠)، الجزء ٦، الصفحة ١٤١.

(١٢) العصر وهو الطرف من الزمن، وقد جاء في الحديث، «حافظوا على صلاة العصرين، أي صلاتي الفجر والعصر، سعيًا بالعصرين لأنهما يقعان في طرفي العصرين وهما الليل والنهار». (انظر، ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين بن المبارك، النهاية في غريب الحديث، تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي (بيروت، ١٩٥٣)، الجزء ٣، الصفحة ٢٤٦).

(١٣) قدر من الزمان طال أو قصر أو اجتمع مُدّد، واللفظ مأخوذ من المدّ، وهو الطول، تقول مدّ الله في عمره أي جعل حياته طويلة (انظر، لسان العرب، مادة «ملو»).

(١٤) قدر من الزمان طال أو قصر مثل المدة والبرهة بكسر وفتح وضمّ الميم ويقولون أيضاً ملوة بكسر وفتح وضمّ الميم، بمعنى مدة من العيش أو حين من الدهر (انظر، أبو حيان، أبو عبد الله، محمد بن يوسف، التفسير الكبير المسمّى بالبحر المحيط (الرياض، ١٩٧٠)، الجزء ٦، الصفحة ١٩٥).

(١٥) يعني الزمن المبهّم والطويل بضمّ الباء وفتحها، تقول، «أقمت عنده برهة» أي مدة طويلة من الزمان (انظر، لسان العرب، مادة «بره»).

(١٦) يعني الزمان المعترض بين وقتين وقيل، «الفترة هي الزمان بين كلّ بيّنين»، وهي بمعنى السكون (انظر، لسان العرب، مادة «لقر»).

(١٧) يعني الحال أو الحدّ بين الشيئين (انظر، لسان العرب، مادة «طور»).

(١٨) هو لفظ يدلّ عن مدة عمارة البدن بالحياة (انظر، لسان العرب، مادة «عمر»).

(١٩) يعني اللفظ غاية الزمان كالمدى... كما يعني اللفظ أيضاً عصر الإنسان ومن ذلك قولهم للرجل، «ما أمدّك؟» أي كم عمرك؟ (انظر، لسان العرب، مادة «أمد»).

(٢٠) يعني اللفظ غاية الزمان (انظر، لسان العرب، مادة «أمد»).

(٢١) يعني اللفظ مقدّاراً من الزمان، وقد اختلفوا في هذا القدر، فقيل مدّته عشر سنوات، وقيل عشرون سنة وقيل ثلاثون، وقيل ستون وقيل سبعون وقيل ثمانون، وقيل أربعون سنة... وقيل القرن مائة سنة (انظر، النهاية في غريب الحديث، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٥١).

(٢٢) الأمة المدة الطويلة، أو المدة من الزمان، وقيل الوقت المعلوم (انظر، لسان العرب، مادة «أتم»).

## ١.٢. الزمن المُقَيَّد

وهو الزمن المعيش، المُقَيَّد بحدٍّ واضح. يمكن الاستدلال عليه من خلال الإشارة إلى موعد محدّد، وهو يُقسّم إلى أنواع متعدّدة، منها:

### ١.٢.١ السنة ودلالاتها

يعني اللفظ مدّة الزمان التي تقطع فيها الشمس الفلك ومقدارها اثنا عشر شهرًا، وهو يقوم على المعجم الدلالي المؤلّف من العام<sup>(٢٤)</sup>، الحول<sup>(٢٥)</sup>، الحجّة<sup>(٢٦)</sup>، الحقبه<sup>(٢٧)</sup>.

### ١.٢.٢ الفصول ودلالاتها

وهو الزمن الذي يُمَيِّز أجزاء السنة، وهو يُستخدم للتمييز بين شيئين، وهو يتألّف من الحقل الدلالي التالي، «الفَصِيّة»<sup>(٢٨)</sup>، الصيف، الشتاء، الربيع، الخريف.

### ١.٢.٣ الشهر ودلالاته

وهو بمعنى الظهور، حيث كان العرب ينتظرون الهلال ليُشهره، وبذلك سُمّي الشهر شهرًا لشهرته وبيانه، وهو يُسمّى بأسماء محدّدة، ويتألّف من الحقل التالي، «المحرّم، صفر، ربيع الأول، ربيع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الثاني، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذو القعدة، ذو الحجّة».

### ١.٢.٤ الأسبوع ودلالاته

(٢٣) يستعمل هذا اللفظ في اللغة العربيّة بدلالة جماعة من الناس المقترنين في زمان مُعيّن وقيل إنّ أمدها عشرون سنة (انظر، لسان العرب، مادة «طقي»).

(٢٤) يرى أبو هلال العسكري أنّ السنة أطول من العام، فالعام جمع أيام السنة جمع شهور (أبو هلال الحسن بن علي بن سهل العسكري، جهمرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (د. ن، ١٩٦٤).

(٢٥) استعملت العرب اللفظ للدلالة إلى السنة والعام، وهو بمعنى التغيّر (انظر، لسان العرب، مادة «حول»).

(٢٦) الحجّة من دلالات السنة، واللفظ مأخوذ من الحجّ بكسر الحاء بمعنى عمل السنة، وقالوا حجّ البيت بفتح الحاء لأن الناس يقصدونه كل سنة ولهذا سمّت العرب السنة حجّة (انظر، لسان العرب، مادة «حج»).

(٢٧) الحقبه من دلالات السنة، وقيل إنها لغة قيس خاصّة، ويقول البعض الحَقَب بمعنى الحزم والشد، وبالتالي هو امتداد الأيام وتسلسلها خلال السنة (انظر، التفسير الكبير المُسمّى بالبحر المحييط، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٤١).

(٢٨) وهو يستعمل لدلالة الخروج من البرد إلى الحرّ ومن الحرّ إلى البرد (انظر، لسان العرب، مادة «فسي»).

الأسبوع جماع الأيام السبعة، «الأحد، الاثنين، الثلاثاء، الأربعاء، الخميس، الجمعة، السبت».

## ١.ب الزمن اصطلاحاً

توسّع الحقل الدلالي للزمان، جعل منه مصطلحاً غامضاً مضطرباً، متعلقاً بالتّيار الذي ينتمي إليه المَعْرِفُ، كما أنّ هذا الأمر جعل من الاستحالة تعريفه بذاته بعيداً عن تعريف الكلمات المفتاحية التي يتألف منها الحقل الدلالي. يقول الجرجاني، «إنّ الزمان هو مقدار حركة الفلك عند الحكماء، أما عند المتكلمين فهو عبارة عن متجدّد معلوم يُقدَّر به متجدّد آخر موهوم. كما يُقال، «أتيت عند طلوع الشمس»، فإنّ طلوع الشمس معلوم، وبجنيته موهوم، فإذا قرّن بذلك المعلوم زال الإبهام»<sup>(٢٩)</sup>، وهنا أصبح الزمان، من جهة، عبارة عن حركة لا قيمة ذاتية لها، ولا يمكن للإنسان أن يتعرّف عليها بذاتها. ومن جهة أخرى هو وسيلة إيضاح لأمر موهوم. وقال أبو البقاء الكفوي، «الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قارّ الذات متّصل الأجزاء»<sup>(٣٠)</sup>. ويُسمّى الزمان الوقت عندما يدلّ على ما، «يَرُدُّ على العبد، وينصرف فيه، ويمضيه بحكمه خوف أو حزن أو فرح»، ولذلك قيل، «الوقت سيف قاطع لأنّه يقطع الأمر بحكمه». وقد يُراد بالوقت ما حَصَرَ من الزمان المُسمّى الحال. وقد روى القشيري عن أستاذه الدقاق، «الوقت ما أنت فيه، فإن كنت في الدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت في العقبى فوقتك العقبى»<sup>(٣١)</sup>، وهو في هذا التعريف يجعل الوقت حالة وجودية.

ويُسمّى الزمان الدهر، عندما يُصبح اسماً لمُدّة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه، ويُستعار للعادة الباقية ومُدّة الحياة، وهو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين، لأنّه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث، والمقارنة أصل اعتباري عَدَيّ<sup>(٣٢)</sup>؛ وعند ابن سينا، «أنّ الدهر هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كلّ»<sup>(٣٣)</sup>. وعند المتصوّفة، «الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه

(٢٩) عبد القاهر الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الفكر اللبناني) مادة «زمان».

(٣٠) أبو البقاء الكفوي، الكلّيات (بيروت: دار الرسالة) مادة «الزمان».

(٣١) النّهائوني، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار صادر؛ نسخة مصوّرة عن طبعة كلكتا، الهند، ١٨٩٢).

(٣٢) الكلّيات، مصدر سابق، الصفحة ١٨١.

(٣٣) عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي، رسالة الحدود لابن سينا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، مادة «زمان».

يُتَّحَدُّ الْأَزْلَ وَالْأَبَدَ»<sup>(٣٤)</sup>. وقد يُعَدُّ الدَّهْرُ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحَسَنَى<sup>(٣٥)</sup>.

## استنتاج

يرتبطُ الزمانُ بمجموعة من الدلالات، لا يمكن فهمه بمعزلٍ عنها، فهو يتألف من حقلٍ دلاليٍّ واسعٍ ناتجٍ عن كَيْفِيَّةِ حُضُورِهِ في الوجود. وهذا الحقلُ الدلاليُّ أدَّى ويؤدِّي إلى نقاشاتٍ عميقة في المجتمعات الدينية، حيثُ تُشيرُ البنية اللغوية له إلى بحثٍ علاقة الإنسان بالوجود وموقعيته فيه، فعند معالجته نجدُ أنفسنا أمامَ أزمنةٍ متعدّدة، تنتج عن رؤى ومواقف، فالتقسيمات اللغوية التي برزت في النصّ، قسّمت الزمانَ إلى مُبْهَمٍ ومحدّد، وأقامت داخلَ كلّ قسمٍ فروعاً، وهذا الأمرُ نابعٌ عن كَيْفِيَّةِ حُضُورِ الزمانِ بذاته وتجليه للإنسان.. بمعنى آخر، نحنُ أمامَ دراسةٍ علاقة الإنسان بالزمان، وموقعيّة الله في هذه العلاقة، وهنا نرصد:

١. زمنٌ كينوني: أَوَّلِيَّ حَيْثُ لَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ.

١. زمنٌ بدئي: هو زمنُ الخلق والإيجاد.

٢. زمنٌ تاريخي: وهو الزمنُ الذي يشملُ مرحلةً تاريخيّة محدّدة في حياة الإنسانيّة.

٣. زمنٌ معيش: وهو زمنٌ يعيشه الإنسان.

وهذه الأزمنة، تنتج مجموعة من الأسئلة، يمكن وضعها في محاورٍ متعدّدة، هي:

١. الله والزمان، «هل الله في زمان أم مع الزمان أو قبل الزمان، أم هو لا زماني؟»

٢. الله والعالم، «هل كان الله وحده؟ أم معه مادّة أو عالم، وعلى الأوّل، هل بينه وبين العالم زمان، وما نوع سَبْقِ اللَّهِ لِلْعَالَمِ أَمْ هُوَ زَمَانِيٌّ أَمْ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ، ولماذا اختار الله زماناً بعينه أو جَدَّ فيه العالم؟»

٣. الله والإنسان والزمان، «هل وجد الزمان بسبب خلق الإنسان؟ وهل الزمانُ مستقلٌّ بالنسبة إلى الإنسان، وهو مكانٌ لوقوع الحوادث؟ أو هو مقدّسٌ أو وسيلة تحضر من خلاله القداسة في العالم؟»

وهذا الكلام، يدفعُ إلى استحضارِ مجموعةٍ من المصطلحات الناتجة عن علاقة الزمان

(٣٤) التعريفات، مصدر سابق، مادّة «دهر».

(٣٥) الكلّيّات، مصدر سابق، الصفحة ١٨٣.

بالإنسان والعالم، منها، «الإحداث»<sup>(٣٦)</sup>، والحدوث<sup>(٣٧)</sup>، الخلق والإبداع<sup>(٣٨)</sup>، القدم<sup>(٣٩)</sup>... ولكن هذا البحث لن يدرس هذه المصطلحات، إنما سيتوجه إلى دراسة الزمن كما عرّفته الديانات.

### ثانياً. في الديانات الوحيانية

عالجت الديانات الوحيانية الزمن، وجعلته جزءاً من رؤيتها العامة، وربطته بسياقات محدّدة، الأمر الذي جعله محور الكثير من الأفكار، وهذا القسم من البحث سيعالج الزمن في الديانات الوحيانية.

#### ٢. ١. الزمان في الإسلام

##### ١. في القرآن الكريم

لم يرد لفظُ الزمان في القرآن الكريم، إنما دلّ عليه حقلٌ دلاليٌّ كالدهر، والحين، والآن، والمدة، واليوم، والأجل، والسرمد، والأبد، والخلد، والوقت، والعصر، الليل والنهار..

٢. ١. ١. الدهر: ورد لفظُ الدهر في قوله تعالى، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>(٤٠)</sup>، والدهر هنا عبارة عن الطبيعة المهلكة، وهذه الآية تظهر موقف الدهرية، وهي فتنةٌ سعت إلى إنكار البعثِ ويوم

(٣٦) الإحداث: ويُقال على وجهين، «أحدُهما زمنيٌّ والآخر غير زمنيّ». ومعنى الإحداث الزمانيّ إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمن سابق. ومعنى الإحداث غير الزمانيّ فهو إفادة الشيء وجوداً، وليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمانٍ دون زمان بل في كل زمان كلا الأمرين (انظر، المصطلح الفلسفي، رسالة الحدود لابن سينا، مصدر سابق).

(٣٧) الحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ويُسمى حدوثاً زمانياً، وقد يُعبر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير ويُسمى حدوثاً ذاتياً (انظر، التعريفات، مصدر سابق).

(٣٨) الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، وقيل الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء والخلق إيجاد شيء من شيء؛ قال الله تعالى، ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سورة البقرة، الآية ١١٧، وقال، ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ سورة النمل، الآية ٤. والإبداع أعم من الخلق ولذا قال، ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وقال، ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ ولم يقل يبدع الإنسان.

(٣٩) قال الجرجاني، «القديم يُطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات ويُطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم وهو القديم بالزمان والقديم بالذات، يقابله المُحدث بالذات وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المُحدث بالزمان، وهو الذي سبقَ عدمه وجوده سبقاً زمانياً، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات. فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان، فيكون الحادث بالذات أعم من الحادث بالزمان، لأنَّ مُقابل الأخصَّ من مقابل الأعم ونقيض الأعم من شيء مطلق أخص من نقيض الأخص. وقيل القديم ما لا ابتداءً لوجوده الحادث والمُحدث ما لم يكن كذلك فكانَ الموجود هو الكائن الثابت والمعدوم ضده. وقيل القديم هو الذي لا أول ولا آخر له» (انظر، التعريفات، مصدر سابق).

(٤٠) سورة الحاقة، الآية ٢٤.



القيامة من أجل إنكار الخالق المدبر<sup>(٤١)</sup>. وورد الدهر بمعنى الزمن المتطاول، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾<sup>(٤٢)</sup>.

٢. ١. الحين: ورد تسعاً وسبعين مرة، وجاء بمعنى الوقت والمدة، وهو يصلح لجميع الأزمان كما في قوله تعالى، ﴿تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٤٣)</sup> أو لزمان محدد كيوم القيامة، ﴿وَلَكِنَّ فِي الْأَرْضِ مُمْسِقِينَ إِلَى حِينٍ﴾<sup>(٤٤)</sup>، ولكنه استعمل في معظم الأحيان بمعنى الزمان غير المحدود.

٣. ١. الآن: ورد لفظ الآن سبع مرات، وهي إشارة إلى الوقت الذي يعيش فيه المخلوق، قال تعالى، ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شِئَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَيْحُومًا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾<sup>(٤٥)</sup>، وقال تعالى، ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي بُتِ الْآنَ﴾<sup>(٤٦)</sup>.

٤. ١. المدة: هي قطعة من الزمان قلت أو كثرت، قال تعالى، ﴿فَاتَّبَعُوا إِلَهُهُمُ عَنْهُمْ إِلَىٰ مَدَنِهِمْ إِنَّ اللَّهَ حُبُّ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٤٧)</sup>.

٥. ١. اليوم: لفظ يدل على وقت محدد أو غير محدد، وجاء عند العرب بمعنى الوقائع<sup>(٤٨)</sup>، قال تعالى، ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَكُمْ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٤٩)</sup>، وعادة ما يُستخدم للدلالة على الشدة والقسوة، لذلك سمى العرب حروبها باسم الأيام، فقالوا يوم ذي قار، ويوم فضة. وعندما يريدون التشجيع على فرد أو جماعة، يقولون، «اليوم يومك، ولكل قوم يوم». ولكن ابن عباس يوسع اليوم ليشمل كل واقعة حسنة أو سيئة<sup>(٥٠)</sup>، وإلى هذا أشار القرآن الكريم بقوله، ﴿وَذَكَّرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي

(٤١) انظر، محمد حسين طباطبائي، تفسير الميزان، تصحيح الشيخ حسين الأعلمي (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة ١)، الجزء ١، الصفحة ١٢١.

(٤٢) سورة الإنسان، الآية ١.

(٤٣) سورة إبراهيم، الآية ٣٥.

(٤٤) سورة البقرة، الآية ٣٦.

(٤٥) سورة البقرة، الآية ٧١.

(٤٦) سورة النساء، الآية ١٨.

(٤٧) سورة التوبة، الآية ٤.

(٤٨) انظر، الضمير الكبير المسمى بالبحر المحيط، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٤٠٦.

(٤٩) سورة يونس، الآية ٣.

(٥٠) البحر المحيط، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٩١.

ذَلِكَ لَايَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٥١﴾، والذي فسَّره الفراء بقوله، «إِنَّ معنى الآية 'خوفهم بما نزل بعادٍ وثمود وغيرهم من العذاب والعفو عن الآخرين'» (٥٢). فاللفظ يدلُّ على حَدَثٍ حَدَثٍ أو واقعة وقعت.

١. ٦. الأجل: استعمل اللفظ للدلالة على غاية الوقت ومنتهاه، قال تعالى، ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ (٥٣)، المراد بقضائه الأجل اتمامه مدَّة خدمته لشعيب عليه السلام (٥٤). وقال تعالى، ﴿إِذَا تَدَانَيْتُمْ بِدَنِّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاصْبِرُوا﴾ (٥٥) والأجل هنا بمعنى آخر المدَّة المضرورة (٥٦). وقوله تعالى، ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٥٧)، وهذا يعني الأجل المطلق الذي حَكَمَ بَأَنَ الْحَيِّ يموت عنده، والأجل المقيَّد هو الأجل المحكوم بَأَنَ الْعَبْدِ يموت عنده، إن لم يقطع دونه، أو لم يزد عليه، أو لم ينقص منه على ما يعلمه الله من المصلحة. ﴿والله خير بما تعملون﴾ (٥٨)، أي علمم بأعمالكم، يجازيكم بها.

١. ٧. السرمد: وهو الدائم، كما في قوله تعالى، ﴿قُلْ أَمَرَائِبُكُمْ إِنِّي جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَوْ لَظْلَمَةٍ﴾ (٥٩) أي دائماً ﴿إلى يوم القيامة﴾ (٦٠).

١. ٨. الأبد: استعمل القرآن الكريم الأبد للظرفية، لاستغراق النفي أو الإثبات في المستقبل واستمراره، كما في قوله تعالى، ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (٦١)، وقوله، ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ

(٥١) سورة إبراهيم، الآية ٥.

(٥٢) انظر، البحر المحيط، مصدر سابق، الجزء ٥ الصفحة ٩٦.

(٥٣) سورة القصص، الآية ٢٩.

(٥٤) تفسر الميزان، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٣١.

(٥٥) سورة الفرقة، الآية ٢٨٢.

(٥٦) تفسر الميزان، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٨.

(٥٧) سورة المنافقون، الآية ١١.

(٥٨) الطبرسي، تفسر مجمع البيان، تحقيق وتعليق لجنة من العلماء والمحققين الأخضائيين (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٥)، الجزء ١٠، الصفحة ٢٦.

(٥٩) سورة القصص، الآية ٧١.

(٦٠) انظر، تفسر مجمع البيان، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٤٥٤.

(٦١) سورة المائدة، الآية ٢٤.

هَذِهِ أَبَدًا ﴿٦١﴾.

٩. ١. الخلد: وَرَدَ بِمعنى السَّرد أي دوام البقاء، قال تعالى، ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُخْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ ﴿٦٢﴾.

٩. ١٠. الليل والنهار: وهي دلت على التتابع والتوالي، قال تعالى، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَتَ بِهِ الْأَرْضُ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبِثِّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَاثَةٍ وَتَضْرِبُ الرِّيحُ بِالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ﴿٦٣﴾. قال تعالى، ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ آمَنُوا بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ﴿٦٤﴾، وهذا الزمان هو المعيش.

يُضَافُ إلى هذه الألفاظ التي شكَّلت حقلاً دلاليًا يتعلَّق بالزمان، بعضُ التفاصيل المرتبطة بالعلاقة بين الله وإبداع الكون، وكيفية حصول هذا الإسر، والمدة الزمانية التي استغرقتها، ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٦٥﴾، ويعتبر الطبرسي هذا التحديد الزماني عبارة عن إخبار، مع العلم أن الله بإمكانه أن يوجِدَ العالم بمرهة<sup>(٦٦)</sup>، ويقول الطوسي، «خبر الله تعالى أنه خَلَقَ السماوات والأرض وأنشأهما في ستة أيام، وإنما خلقهما في هذا المقدار من الزمان مع قدرته أن يخلقهما في أقل من لمح البصر ليبين بذلك أن الأمور جارية في التدبير على منهاج، ولما علِمَ في ذلك من مصالح الخلق من جهة اقتضاء أن ينشئها على ترتيب يدل على أنها كانت عن تدبير عالم بها قبل فعلها مثل سائر الأفعال المحكَّمة»<sup>(٦٧)</sup>. وقال تعالى، ﴿قُلْ أَنتُمْ تَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ \* وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَمْرَةٍ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ \* فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا

(٦٢) سورة الكهف، الآية ٣٥.

(٦٣) سورة يونس، الآية ٥٢.

(٦٤) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(٦٥) سورة البقرة، الآية ٢٧٤.

(٦٦) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٦٧) تفسير البيان، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٤٥.

(٦٨) الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصر العاملي (قم: مكتب الإعلام الإسلامي) الجزء ٥، الصفحة ٤٦٠.

وَرَبَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا مَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٦﴾. ومن الأخبار المتعلقة بالزَّمان الواردة في القرآن الكريم، قوله تعالى، ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ ﴿٣٧﴾.

## استنتاج

إذا أردنا أن نُصنّف الآيات القرآنية المتعلقة بالزَّمان سواءً من الألفاظ المباشرة أو من خلال المعاني، التي تشير إليه، يمكننا أن نصل إلى التَّصوُّر التالي:

١. الزمن الكوني: وهو الزمن الإلهي، الذي لا يدركه الإنسان إلا من خلال الخبر الوارد من قبل الله إلى الناس والمتمثل بالوحي المبارك، فالله محيط بكل شيء، والزمن جزء من الأشياء، وإلى هذا أشار الله تبارك وتعالى في قوله، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿٣٨﴾، ويشرح العلامة الطباطبائي هذه الآية،

لَمَّا كَانَ تَعَالَى قَدِيرًا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مَفْرُوضٍ، كَانَ مُحِيطًا بِقُدْرَتِهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ. فَكُلُّ مَا فُرِضَ أَوَّلًا، فَهُوَ قَبْلَهُ، فَهُوَ الْأَوَّلُ دُونَ الشَّيْءِ الْمَفْرُوضِ أَوَّلًا، وَكُلُّ مَا فُرِضَ آخِرًا فَهُوَ بَعْدَهُ لِإِحَاطَةِ قُدْرَتِهِ بِهِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، فَهُوَ الْآخِرُ دُونَ الشَّيْءِ الْمَفْرُوضِ آخِرًا، وَكُلُّ شَيْءٍ فُرِضَ ظَاهِرًا فَهُوَ أَظْهَرُ مِنْهُ لِإِحَاطَةِ قُدْرَتِهِ بِهِ مِنْ فَوْقِهِ فَهُوَ الظَّاهِرُ دُونَ الْمَفْرُوضِ ظَاهِرًا، وَكُلُّ شَيْءٍ فُرِضَ أَنَّهُ بَاطِنٌ فَهُوَ تَعَالَى أَبْطَنُ مِنْهُ لِإِحَاطَتِهِ بِهِ مِنْ وَرَائِهِ فَهُوَ الْبَاطِنُ دُونَ الْمَفْرُوضِ بَاطِنًا فَهُوَ تَعَالَى الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَمَا فِي غَيْرِهِ تَعَالَى مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ، فَهِيَ إِضَافِيَّةٌ نَسَبِيَّةٌ. وَلَيْسَتْ أَوَّلِيَّتُهُ تَعَالَى وَلَا آخِرِيَّتُهُ وَلَا ظَهْوَرُهُ وَلَا بَطُونُهُ زَمَانِيَّةٌ وَلَا مَكَانِيَّةٌ عَنَى مَظْرُوفِيَّتِهِ لَهَا وَإِلَّا لَمْ يَتَقَدَّمْهُمَا وَلَا تَنْزَعْ عَنْهُمَا سَبْحَانَهُ بَلْ هُوَ مُحِيطٌ بِالشَّيْءِ عَلَى أَيْ نَحْوٍ فُرِضَتْ وَكَيْفَمَا تُصَوِّرُ. فَبِإِنِّ تَمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ الْأَرْبَعَةَ، الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ مِنْ فُرُوعِ اسْمِهِ الْمَحِيطِ وَهُوَ فَرْعُ إِطْلَاقِ الْقُدْرَةِ. فَقُدْرَتُهُ مُحِيطَةٌ بِكُلِّ شَيْءٍ، وَبِمَكْنَى تَفْرِيعِ الْأَسْمَاءِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى إِحَاطَةِ وَجُودِهِ بِكُلِّ شَيْءٍ، فَإِنَّهُ تَعَالَى ثَابِتٌ قَبْلَ ثُبُوتِ كُلِّ شَيْءٍ، وَثَابِتٌ بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ وَأَقْرَبُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ظَاهِرٌ وَأَبْطَنُ مِنَ الْأَوْهَامِ وَالْعُقُولِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَفِيٌّ بَاطِنٌ ﴿٣٩﴾.

٢. زمن الخلق والإبداع: يلاحظُ أَنَّ الكثير من الآيات قد احتوت على أفعال تدلُّ على الخلق والإبداع، منها: جَعَلَ، بَنَى، رَفَعَ، خَلَقَ، مَدَّ، طَحَا، صَوَّرَ، نَصَبَ، سَوَّى، أَرَسَى، وكذلك نجدُ اسمَ الفاعل مصوَّر، بارى، فاطر، خالق، وتدلُّ هذه الآيات على كَيْفِيَّةِ خَلْقِ

(١٩) سورة فُصِّلَتْ، من الآية ٩ إلى الآية ١٢.

(٢٠) سورة السَّجْدَةِ، الآية ٥.

(٢١) سورة الحديد، الآية ٣.

(٢٢) تفسير الميزان، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ١٤٥.

الله للعالم، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (٧٣)، وهذه الآيات التي يظهر فيها الزمن المحدد والمتعلقة بالخلق، أوجدت مشكلة فكرية حادة في الفكر الإسلامي، ولحل هذا الإشكال لجأ بعض المفكرين إلى القول بأن الزمن خلق مع خلق العالم. وهذا هو موقف الغزالي وغيره من الفلاسفة القائلين بالحدوث الزمني. والبعض فسروا الآيات بمعناها الحرفي مؤكدين أنها تدل على وجود الزمان قبل وجود العالم مثل الفارابي وابن رشد. ويرى ابن تيمية أن هذه الآيات تدل على أنه قبل الزمان الذي نعرفه كان هناك زمان آخر ومادة أخرى، وعرش، وماء ودخان (٧٤).

٣. الزمن الوجودي: وهو الزمن الذي ابتداء مع خلق الإنسان، وهو متعلق بدوره كخليفة الله على الأرض، وهذا ما يظهر في قوله تعالى، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ \* وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين \* قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴿ (٧٥)، والحق أن المقصود بالخليفة هو خليفة الله ونائبه على ظهر الأرض، كما ذهب إلى ذلك كثير من المحققين. لأن سؤال الملائكة بشأن هذا الموجود الذي قد يفسد في الأرض ويسفك الدماء يتناسب مع هذا المعنى (٧٦).

وهذا الزمان معرفي، شهد من خلاله الإنسان على ميثاق الربوبية لله - عبر الأنبياء أو النوع مباشرة - أي أن لا ينسى الإقرار برؤية الله تعالى (٧٧)، والحقيقة المحمدية، التي تمثل تمام الدين والإيمان. كما أن هذا الزمن تراقف مع خلق السنن الإلهية الثابتة، التي وضعت من أجل خدمة الخلافة الإلهية.

٤. الزمن المعاش: وهو الزمن الذي يعيشه الإنسان، ويحقق من خلاله الغاية الإلهية، وهو يرتبط بأبعاد دينية كالعبادة وإلى هذا أشار الله تعالى في قوله، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٧٨)، وهذا لا يعني غياب الأبعاد الإنسانية الأخرى.

(٧٣) سورة الحديد، الآية ٤.

(٧٤) الزمان الدلالي، مصدر سابق، الصفحات ٣٤ و ٣٥.

(٧٥) سورة البقرة، الآيتان ٣١ و ٣٢.

(٧٦) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الجزء ١، الصفحات ١٥٥ و ١٥٦.

(٧٧) تفسير الميزان، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢٨.

(٧٨) سورة الداريات، الآية ٥٦.

والرؤية القرآنية للزمان، أدت إلى ولادة مسائل متعددة، من الممكن ترتيبها على الشكل التالي:

١. مسألة الزمان وأقسامه: قسّم القرآن الكريم الزمان إلى أنواع متعددة، وهذا الأمر كان من الأسباب التي حفّزت المعرفة الإسلامية للتحرك من أجل دراسة هذا الانقسام وأثره على موضوع الخلق.

٢. مسألة القدم والحديث: أدت هذه المسألة إلى انقسام المعرفة الإسلامية إلى اتجاهات متعددة، الأول يرى أنّ الخلق كان من العدم، وهو موقف المتكلمين وبعض الفلاسفة كالكندي؛ والثاني يرى أنّ الآيات التي أشارت إلى الخلق من القرآن، تدلّ على أنّ هنالك وجوداً قبل هذا الوجود وزماناً قبل هذا الزمان، فيكون الزمان والعالم قديمين، وهذا الموقف مثلته المدرسة المشائية. وهذه المسألة استنتجت من الآية القرآنية، التي سبق وأن عرضناها والتي تقول، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾<sup>(٧٩)</sup>.

فهذه المشكلة كانت نقطة انطلاق لمشكلة الأزلية والأبدية ومشكلة العلاقة بين الله والعالم والزمان، وهي من المسائل التي تُثبت أصالة الفكر الإسلامي وفراة قضاياه.

٣. مسألة التقدم والتأخر: وهنا أثيرت مسألة دقيقة، فهل التقدم بالذات أم بالزمان أم بالعلية أم بالشرع والمرتبة...

## ٢. في الحديث الشريف

ورد لفظُ الزمان في الحديث الشريف مرتبطاً بالكثير من الأحيان بالإشارة إلى انتهائه. وهذا الزمان خلاصيّ يُشرف فيه الخير والسلام على الأرض بعدما امتلأت ظلمًا، هذا الظلم الذي يُنفدُ الزمن قيمته وبركته. فعن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم في وصفه، «يتقاربُ الزمان وينقص العمل ويُلقى الشخ ويكثر الهرج، قالوا وما الهرج، قال القتل القتل»<sup>(٨٠)</sup>؛ وعنه صلى الله عليه وآله وسلم قال، «لا تقوم الساعة حتى يتقاربُ الزمان فتكون السنة كالشهر ويكون الشهر كالיום ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كضربة السعفة في

(٧٩) سورة الحديد، الآية ٤.

(٨٠) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامة بإستانبول)، الجزء ٧، الصفحة ٨٢.

النار»<sup>(٨١)</sup>. ونستنتج من الأحاديث أن هناك علاقة قوية بين الزمن ومحتواه، فالزمان لا يكسب حقيقته الوجودية القيمة إلا من خلال ما يحتويه، فكلمة عم الظلم والاستبداد وحاد الناس عن الصراط انفلت الزمن من عقاله، وأخذ شكلاً جديداً، يدل على فقدان قيمته. وبالمقابل، في ذلك الزمان، يفتح الله قلب عبده المؤمن، فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، «إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً، ورؤيا المسلم جزء من خمس وأربعين جزءاً من النبوة والرؤيا»<sup>(٨٢)</sup>. وعن أبي عبد الله جعفر الصادق عن آبائه عليهم السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال، «رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوة»<sup>(٨٣)</sup>. فالؤمن يُعيد وصل الزمن بأصله الوحياني، فيعيدُ فعاليته عبر الإلهام.

بالإضافة إلى ورود لفظ الزمان، احتوت الأحاديث النبوية الكثير من المسائل المتعلقة بالزمان، وهي ترسم العلاقة بين الله والزمان، فيظهر الزمن المتطابق مع الرؤية التوحيدية، فيظهر الإله الواحد الأحد الأول والآخر، وهذه المرة من خلال ما يمكن أن ينتج المجتمع من أسئلة تتعلق بالعلاقة بين الله والزمن، فورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال، «لا يزال الناس يسألون عن كل شيء حتى يقولوا هذا الله كان قبل كل شيء، فماذا كان قبل الله؟ فيأبى أن يقولوا ذلك فقولوا هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»<sup>(٨٤)</sup>. وهذا لا يعني غياب الأحاديث التي تثير بعض الإشكاليات المتعلقة بالعلاقة بين الله والزمن، حيث روي أن الرسول صلى الله عليه وآله سُئل، «أين كان ربنا قبل خلق السماوات والأرض؟» فقال عليه السلام، «كان في عمامة فوقه هواء وما تحته هواء»<sup>(٨٥)</sup>. وهذا الحديث أثار الكثير من اللفظ في الأوساط الإسلامية، حيث يظهر وجود قدماء غير الله عز وجل، مما دفع بعض العلماء إلى القول، «إن حديث أبي رزين هذا مختلف فيه، وهو غير معروف بين أهل الحديث». وقد تكلم في تأويله بعض أهل اللغة، فقال، «إن العمامة السحاب إن كان الحرف ممدوداً وإن كان مقصوراً، فإنه أراد في عمامة عن معرفة الناس»، كما

(٨١) مسلم النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار الفكر، طبعة مُصحَّحة ومُقايلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة)، الجزء ٧، الصفحة ٥٢.

(٨٢) صحيح مسلم، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٥٢.

(٨٣) الشيخ الكليني، الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري حيدري (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة ١٣٦٧ هـ.ش)، الجزء ٨، الصفحة ٩٠.

(٨٤) شهاب الدين عمود الآلوسي، تفسير روح المعاني، ضبط علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية)، الجزء ١٥، الصفحة ١٦٨.

(٨٥) ابن أبي جمهور الأحاسني، عوالي اللآلئ، الجزء ١، الصفحتان ٥٤ و ٥٥.

تقول، «عميت عن الشيء، وعن الآخر، فلان أعمى عن كذا»، إذا أشكل عليه فلم يعرفه، وكل ما خفي عليك فهو عمى عليك. ثم قال، «وأما قوله صلى الله عليه وآله، 'ما فوقه هواء وما تحته هواء'، فقد رده قوم فيه، استيحاشاً من أن يكون فوقه هواء وتحت هواء وهو يكون بينهما. والظاهر أن بذلك لا نزول الوحشة والذي سنح للفقير أن المراد من الحديث المعنى الثاني من العمى بالقصر، ضد البصر، ويراد به عدم المعرفة قبل خلق الآثار الظاهر بها، وفيها الآيات الدالة على معرفته تعالى ويؤيده الحديث القدسي، 'كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف'. وأما قوله، 'ما فوقه هواء وما تحته هواء' فهذا هو المروي لنا، وهو إشارة إلى نفي كل شيء في تلك المرتبة وعبر عنه بالفوق والتحت، تقريباً إلى الأذهان وخصهما دون باقي الجهات، لأن ما عداهما غير طبيعي، فإذا انتفيا، انتفى ما عداهما. ونفى ذلك إشارة إلى نفي الجهة بالكلية وإنما خص الهواء بإضافة الجهة إليه، لأنه أول الأشياء وجوداً بالنسبة إلى وجود الأجسام، لأن الماء حاملة الهواء، وإليه الإشارة بقول أمير المؤمنين علي عليه السلام في بدء الإيجاد، 'ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء وشق الأرجاء وسكالك الهواء' ويريد به الهواء الذي أجرى فيه الماء الذي كان منه بدو الإيجاد، فنفي وجوده ثمة، ليدل على أنه لم يكن معه في تلك المرتبة شيء. ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله، 'كان الله ولا شيء معه، وكذلك هو الآن'. ولهذا قال أهل الإشارة، «إن مرتبة الأحدية، هي مرتبة العمائية التي لا يلزمها شيء من الصفات والأسماء والأفعال، فهي مرتبة العما المشار إليه في الحديث، وتلك المرتبة لا يمكن العلم بها، ولا وصول العقول إليها، لعدم الطريق الموصل، فلما تنزل من تلك المرتبة إلى مرتبة الوحدانية، التي هي مرتبة الصفات والأسماء والأفعال، ظهرت التسميات والأفعال وحصل بواسطتها التمييز والمعرفة»<sup>(٨٦)</sup>.

يُضاف إلى استخدام لفظ الزمان، ورود لفظ الدهر في حديث مشهور، ويلاحظ الباحث أن استخدام هذا اللفظ جاء بمورد الرد على ما هو شائع في المجتمع العربي في ذلك الحين، والرسول صلى الله عليه وآله وسلم حاول تصحيح المفهوم الخاطيء، فعمل على الربط بين المعلول والعلل، ونفى استقلالية المعلول وجعله مظهرًا من مظاهر الله الإبداعية، فكان الحديث النبوي الشريف، «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»<sup>(٨٧)</sup> مكملاً لقوله تعالى، ﴿مَا

(٨٦) انظر، الباركفوري، تحفة الأحواذي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، الجزء ٨، الصفحتان ٤٢٠ و ٤٢١. هذا الكلام لا يعني أن هذا الحديث لم يؤخذ به ولم يرد في الجامع الحديثية، فنلاحظ أن أحمد بن حنبل يورده في مسنده.

(٨٧) ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، ومسلم، وأبي داود ومسنده أحمد.



هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴿٨٨﴾، فالحديث يظهر كأن الرسول يريد أن يقول، «لا تدموا الذي يفعل بكم هذه الأفعال، فإن الله سبحانه وهو المعطي والمنتزع، والمغير والمرجع والرائث»<sup>(٨٩)</sup> والهاض<sup>(٩٠)</sup>، والباسط والقابض... فصرح تعالى بذمهم على اعتقادهم أن الدهر يملكهم، ويعطيهم ويسلبهم، ودل بمفهوم الكلام على أنه سبحانه هو المالك للأمور، والمصرف للدهور»<sup>(٩١)</sup>.

## استنتاج

لم تخرج الأحاديث النبوية المتعلقة بالزمن عن الإطار العام، الذي رسمه القرآن الكريم، فالزمان عبارة عن معلول ناتج عن علة الخلق، وهو الله تعالى، الذي تخضع كل الأشياء له، ولا يخضع لها، فالله تعالى على الزمان ويحتويه، حتى في المورد الذي منعت الأحاديث النبوية الناس من سب الدهر، لم يكن ذلك بسبب قدسيته الذاتية، إنما يحكم دلالة المعلول على العلة، بالتالي يكون سبب المعلول سبباً للعلة.

فالزمان من خلال هذا الفهم يقارب الوعاء الذي يحتوي الفعل الإنساني، أوجده الله تعالى بسبب إيجاد الإنسان، ومن أجل تحقيق هدف الوجود الإنساني، المتمثل بالعبادة، وفي هذا لا يدل على البعد الفيزيائي فحسب، إنما يتحول إلى زمن نفسي واجتماعي ومعرفي، لذلك نراه يقصر ويتحول إلى عنصر متسارع لا قيمة له في آخر الزمان في اللحظة التي يسود فيها الظلم والاستبداد، ويخرج الناس عن تعاليم الشريعة.

## الزمن في المجتمعية الإسلامية

لن نتطرق في هذا الموضع إلى التوجهات المعرفية<sup>(٩٢)</sup> المتعلقة بالزمان في المجتمع الإسلامي، فهذا البعد قد يستنفذ قدراً كبيراً من هذا العمل، وسنكتفي بالرؤية الإسلامية العامة كما فهمها المسلمون، حيث ارتبط الزمان بالبعد الوجودي للإنسان، فهو وعاء الحوادث، حيث تظهر فيه أعمال العباد التي يحاسب الله عليها، ﴿بَارِكْ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

(٨٨) سورة الجاثية، الآية ٢٤.

(٨٩) الرائث: أي مُعطي المال والمتاع، لأن الريش هو المال والمتاع.

(٩٠) يُقال، «هاض العظم بهضه» إذا كثره بعد أن كان سليماً، والمراد أن الله هو الذي يصيب الناس بالمصائب.

(٩١) الشريف الرضي، المعازات النبوية، تحقيق وشرح طه محمد الزبيدي (قم: منشورات مكتبة بصريتي).

(٩٢) المقصود بالتوجهات المعرفية الاتجاهات الفلسفية والكلامية والصوفية في الإسلام.

قَدِيرٌ \* الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَلْوَكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْقُدُّوسُ ﴿١٣﴾. فالزمان في الإسلام هو وعي وجودي إنساني تجري فيه أعمال الإنسان؛ إنه منتج للوعي ابتداء بتاريخ الخلق والتكوين وظهور الموت وتمايز الخير والشر، ويسير في اتجاه نهايته في يوم القيامة والحساب، وهذه اعتبار الإنسان ومعرفة مدى التزامه بالمهمة الموكلة إليه كخليفة لله على الأرض، فالدنيا بالنسبة للإنسان، كما قال الإمام علي عليه السلام، «مزرعة الآخرة»<sup>(١٤)</sup>.

والزمان في الإسلام ليس بُعدًا ذاتيًا ثابتًا، إنما هو يخضع من جهة لعنصر تكويني يحدده الله تعالى، من هنا فهو يختلف بحسب إرادة الله الناطقة التكوينية، وهذا ما يظهر في قوله تعالى، ﴿وَأَنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾<sup>(١٥)</sup>، وهو خلق وسخر من أجل الإنسان، قال الله تعالى، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾<sup>(١٦)</sup>. ومن جهة أخرى، هو زمن يرتبط بكيفية إقبال الإنسان وشعوره به. قال تعالى، ﴿أَوَكَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَبِيَ خَيْبٍ هَذِهِ اللَّهُ يَعِدُ مَوْتَهَا فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَ قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالَ لَبِثْتُمْ يَوْمٌ قَالَ بَلْ لَبِثْتُمْ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكُمْ وَشَرَابِكُمْ لَمْ يَسْتَنْهَ وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكُمْ وَلِتَجْعَلَنَّ آتَةَ النَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نَشْرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ قَالَ أَعْلَمْتُمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(١٧)</sup>، فهنا الزمان ارتبط بشعور الإنسان، ولكنه لم يتطابق مع الواقع الفعلي. نستنتج من ذلك أن الإسلام لم يبلغ الزمن الفيزيائي المتمثل بالدقائق والساعات والأيام والأسابيع، ولكنه لم يجعله مستقلاً عن نظره الكونية التوحيدية، وعن الغاية التي سخر لها، لذلك نراه يتمثل بالأبعاد التالية:

١. البعد المعرفي: فمن خلال الزمن المتعاش «الآن وهنا» يتعقل الإنسان العالم الذي يعيش فيه، ويستفيد من المعطيات العلمية التي تظهر له، كما تدل عليه الآية الكريمة، ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالثَّلْجِ الَّذِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(١٨)</sup>، فالزمن من خلال هذا التعاقب يمثل الحركة، حركة الذات المتوجهة إلى الخارج - المنتظم طبقاً لإرادة الإلهية التكوينية. وحركة العالم التي

(٩٣) سورة الملك، الآيات ١ و ٢.

(٩٤) الإمام علي، نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده (بروت: دار المعرفة، ١٩٨٠م)، الجزء ١، الصفحة ٢٤٠.

(٩٥) سورة الحج، الآية ٤٧.

(٩٦) سورة إبراهيم، الآية ٣٣.

(٩٧) سورة البقرة، الآية ٢٥٩.

(٩٨) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

تسعى طبقاً لنظام دقيق لا يتغير إلا بإرادة الخالق لها. ومن خلال العلاقة بينهما ينتج البعد المعرفي، الذي يتبدل بتبدل المعرفة الإنسانية والظروف التي يعيش فيها، دون أن يعني التغير تبدل الأصل الروحاني الذي بُنى عليه المعارف لا سيما الدينية، ولعل هذا ما أنتج الاجتهاد الإسلامي.

٢. البعد الأخلاقي: الزمنُ يتمظهرُ من خلال ما يحتويه من تعاليم وأخلاق، فهو يعكس العملَ الإنساني، لذلك على الإنسان أن يعيش الحياةَ والزمانَ ويملاهما بالعملِ الصالح الخَيْرَ المتطابق مع الإرادة الإلهية. يقول تعالى، ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ أَزْوَاجَهُم بِالْإِحْسَانِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرٌ مُعْتَدٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(١٠١)</sup>، فمن خلال هذه الآية الكريمة نلاحظ البعد الأخلاقي للزمان، فهو وسيلة للتعبير عن إنسانية الإنسان، وهو يتمظهر بمظهره، وينصّب به. قال الإمام علي عليه السلام، «أيها الناس إنا قد أصبحنا في دهر عنود، وزمن كنود، يُعدُّ فيه المحسنُ مسيئاً، ويزداد الظالم فيه عتوًّا، لا ننتفع بما علمنا، ولا نسأل عما جهلنا، ولا نتخوف قارعةً حتى تحل بنا»<sup>(١٠٢)</sup>. وهنا يُصورُ الإمامُ الزمنَ بصورة الذين يعيشون فيه، فإذا به جحود، يُكثر فيه الناس الحديث عن المصائب التي تحط عليهم، ولكنهم يتناسون النعم التي حلت بهم، ففيه انقلبت المقاييس فأصبح المحسنُ مسيئاً والظالم سيئاً، ونسي الناس العدل على الرغم من كونه أصلاً في الإسلام، وأغفلوا عن العلم والسعي إليه، وأصبحوا أسعداء بالجهل لا يحاولون التخلص منه<sup>(١٠٣)</sup>، وإلى هذا أشار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، «من استفتح أول نهاره بخير وختمه بالخير قال الله لملائكته، لا تكتبوا عليه ما بين ذلك من الذنوب»<sup>(١٠٤)</sup>. ونُقِلَ عن الرسول أيضاً، «خير القرون القرن الذي أنا فيه، ثم الذين يلونه»<sup>(١٠٥)</sup>، وهذا الخير ناتج عن وجوده في الأمة، هذا الوجود الذي يحمل مأم الخير للعالم، وإلى هذا أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندما قال، «إن الدنيا لا يتم حصولها إلا بالعمل الصالح وإن شوم المعاصي يذهب بخير الدنيا والآخرة»<sup>(١٠٦)</sup>.

٣. البعد العبادي: يرتبط الزمنُ في الإسلام بهدف الخلق، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

(٩٩) سورة البقرة، الآية ٢٧٤.

(١٠٠) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٨.

(١٠١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة ١، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م).

(١٠٢) محمد الريشهري، ميزان الحكمة (دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ)، الحديث ٩٦٤.

(١٠٣) الشيخ المفيد، الإصحاح، اللوحة الخاصة المُشرقة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد (مؤسسة البعة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، الصفحة ٤٩.

(١٠٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر)، الجزء ٤، الصفحة ٢٦٤.

لِيَعْبُدُونَ ﴿١٠٥﴾، فمن خلال الزمان يعيد الإنسان تواصله مع الهدف المتمثل بالعبادة، ليصل إلى مرحلة التقوى؛ يقول تعالى، ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٠٦). وهذا الأمر يحيل حياة الإنسان بكاملها سعيًا نحو المقدس، ويكسر الفصل بين المقدس والمُدُنس.

وإذا تفاضلت الساعات والأيام والشهور، فبأنما التفاضل نبع من طبيعة اليوم أو الشهر والحدث الذي جرى ويجري فيه، وهذا ما يظهر من خلال التأكيد على أهمية شهر رمضان وأن أيامه أفضل الأيام ولياليه أفضل الليالي وساعاته أفضل الساعات (١٠٧)، وهذا التفاضل ينبع من عنصر ذاتي يتمثل في كون هذا الشهر شهد تمام النعمة وكمال الدين، ففيه أنزل القرآن إلى الخلق، وفيه ليلة القدر، التي يقول عنها الله عز وجل، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ \* وَمَا أَزْمَرْنَا إِلَهًا لَّيْلَةَ الْقَدْرِ \* لَيْلَةَ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ \* تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ \* سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾ (١٠٨)، بالإضافة إلى بُعد عبادي يتمثل في خصوبة هذا الشهر بالتوجه نحو الله والتعبد له.

٤. البعد العملي: المتمثل في السعي نحو الرزق والعمل، يقول تعالى، ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّبَنِيهِمْ لِيَتَّخِذُوا فَوْضَلًا مِنْ رَبِّكَمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّ وَالْحِسَابِ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلَنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (١٠٩).

وهذه الأبعاد غير مستقلة عن بعضها البعض، إنما هي تتكامل من أجل تأسيس حياة الإنسان، فتصوغها بكل تفصيلاتها انطلاقًا من رؤية إلهية تقوم على الوحي، فالإسلام لم ينظر إلى الزمان كعنصر حيادي، إنما رآه فعالية إنسانية، تنعكس من خلاله رؤية متكاملة للإنسان، وانتقال الإسلام من النبوة الإعجازية إلى النبوة الوحيانية التي تقوم على الكتاب، هو تمام النقلة التي أدخلت الإنسان إلى الخلافة التامة عبر علاقة لا تنفصم بين الإلهي المتمثل بالوحي المنزل على الخلق، والذي، ﴿لَسَنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (١١٠)، وبين العقل القائم على التعقل والتقوى

(١٠٥) سورة الفاربات، الآية ٥٦.

(١٠٦) سورة يونس، الآية ٦.

(١٠٧) انظر الحديث، الشيخ الصدوق، فضائل الأشهر الثلاثة، تحقيق ميرزا غلام رضا عرفانان (بيروت: دار المحجة البيضاء، ١٩٩٢)، الصفحة ١٠٨.

(١٠٨) سورة القدر، الآيات ١ إلى ٥.

(١٠٩) سورة الإسراء، الآية ١٢.

(١١٠) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

والتفقه، والذي يجري في الزمان، ويقوم بربط الوحي مع الواقع عبر شروط محدّدة لا تغلب أحدهما على الآخر.

فالوعي الإسلامي، عبر طابعه الكتابي، وعي ذاتي تامّ مكتمل من حيث ارتباطه بتمام النبوة الخاتمة التي ظهرت على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولكنه محايث عبر ارتباطه بعالم المحسوس والواقع، فالنبوة في الإسلام تحوّلت من رؤية تستحضر المقدس عبر وسائط روحية أو مؤسّساتية إلى رؤية تعمق في كيان الإنسان أنّ العالم ليس مجالاً منفصلاً عن الإنسان أو أنّه يُعرّف بالتصور، إنّما هو شيء يُبدأ ويُعاد بالعمل المستمر. لذلك تُعدّ النبوة تجسيداً لمشروع الإنسان الذي يعيش الوحي بكلّ تفاصيله وبشكل يومي عبر الالتزام بالأمر الإلهي في العبادات، أمّا في المعاملات فيحضر الوحي عبر علاقته بالواقع، والإنسان يدرك هذه العلاقة عبر العقل الاستدلالي الاجتهادي، ويعمل على تحويله إلى واقع معيش<sup>(١١١)</sup>.

انطلاقاً ممّا ذكرنا، لا يصبح الزمن مجرد تاريخ، إنّما يتحوّل إلى فاعلية إنسانية، يتقدّم من خلاله الإنسان في مدارج كماله، وهو كالدين الذي يحمل الهدف الإلهي من الخلق، يعتمد على فطرة خاصّة به متمثلة بالسنن الإلهية، فكلّما استطاع الزمان - والمقصود هنا الناس الذين يحيون فيه - أن يتطابق مع هدف الإسلام من الخلق عبر تطبيق العهد الإلهي، كلّما استطاع أن يكون زمناً تاماً، يحمل في طياته عناصر النجاح، لذلك قال تعالى: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾<sup>(١١٢)</sup>، وإذا فقدوا الإخلاص، يعذبهم الله؛ ﴿إِلَّا تَنْصُرُوا يَعْذِبِكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَنْصُرُوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(١١٣)</sup>.

وهذا التكامل بين الإنسان والعمل في الإسلام، قد لا يصل إلى تمامه بسبب الطبيعة النفسية، لذلك كان الحجة المهدي في النصوص الإسلامية قائم الزمان، الذي يُعيد له حقيقته الإلهية بعدما يضيّعها الناس بالظلم والاستبداد.

(١١١) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة ٢، ١٩٦٨).

(١١٢) سورة محمد، الآية ٧.

(١١٣) سورة التوبة، الآية ٣٩.

## استنتاج

الزمن في المجتمعية الإسلامية عبارة عن وعاء، تجري فيه الأحداث، وهو ليس مستقلاً بذاته، إنما يأخذ مشروعيته من خلال الهدف التسخيري الذي أوجد له، والمتمثل في الخلافة الإنسانية على الأرض. وهو يعبر عن أخلاقيّة القوم الذين يعيشون فيه، لذلك يوصف بوصفهم.

## ٢. الزمن في اليهودية

تبدأ التعاليم التوراتية بالحديث عن السرمديّة السابقة للتكوين، عندما كانت روح الله تحلق فوق الغمر،

في البدء خلق السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه، وقال الله ليكن نور فكان نوره، ورأى الله النور أنه حسن. وفصل الله بين النور والظلمة. ودعا الله النور نهاراً والظلمة دعاها ليلاً. وكان مساءً وكان صباح يوماً واحداً... وقال الله لتكن نيرات في جلد السماء بين النهار والليل وتكون آيات وأوقات وسنين وتكون نيرات في جلد السماء لتضيء الأرض فكان كذلك؛ فصنع إله النيران العظمين النير الأكبر لحكم النهار والنير الأصغر لحكم الليل والكواكب<sup>(١١٤)</sup>.

وهذه الآيات تركت إرباكاً كبيراً، فالبعض ذهب إلى اعتبارها نوعاً من الثنائية، بينما اعتبر البعض الآخر، أن الآية الأولى التي تتحدث عن الخلق مفصولة عن الآيات اللاحقة، ويستندون في ذلك إلى قول العهد القديم، «لأنني هأنذا خالقُ سماوات جديدة وأرض جديدة فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال، بل افرحوا وابتهجوا إلى الأبد في ما أنا خالق لأنني هأنذا خالقُ أورشليم بهجةً وشعبها فرحاً»<sup>(١١٥)</sup>؛ وقوله أيضاً، «تنسى الرب صانعك بأسط السماوات ومؤسس الأرض وتفزع دائماً كل يوم من غضب المضايق عندما هيئاً للإهلاك. وأين غضب المضايق»<sup>(١١٦)</sup>. ما يهمننا في هذا الموضوع أن يهوه في اليهودية أوجد العالم الذي يعيش فيه الإنسان، ولكنه أبقى الزمان مُبهماً قابلاً للتأويل، وحتى الآيات التي تتحدث عن خلقه في فترة زمنية محدّدة، بقيت في حدود الحديث عن الزمن بعد حضور الفعالية الإلهية في العالم من خلال الخلق. هذا الخلق هو الذي أطلق الزمان من خلال وعي آدم بوجوده، الذي ارتبط بالاستجابة لرغبة الخالق بمعرفة المُحرّم والمُباح. هذا الوعي المعرفي استبعد

(١١٤) العهد القديم، سفر التكوين ١: ١-٦ و ١٥-١٨.

(١١٥) العهد القديم، سفر أشعيا ١٧: ٦٥-١٨.

(١١٦) العهد القديم، سفر أشعيا ٥١: ١٤.

الأصول المنشئة ليحولها إلى معرفة الذات الخالقة بكونيتها المتجلية الآمرة. وما خروج آدم من الجنة إلا بسبب دخوله الخطيئة، هذه الخطيئة التي أدخلت الدنس إلى وعي آدم، وجعلته يدخل في تاريخ الخطيئة، وكأن التاريخ الإنساني عبارة عن نمط متكرر كالتالي: خطيئة، عقاب، توبة، خطيئة، عقاب، توبة... من خطيئة آدم وخروجه من الجنة إلى خطيئة آل نوح والطوفان وصولاً إلى تدمير الهيكل والشتات.

فالزمن في اليهودية هو زمن مسيرة متكررة باتجاه الخلاص النهائي في آخر الزمان، حين يستطيع الإنسان اليهودي أن يتطهر من كل خطاياها، ويعود إلى الوعي الصافي بربوبية يهوه. بالتالي، هو تاريخ مقدس بحلول بني إسرائيل فيه نتيجة موثيق ربطته بيهوه. من هنا لا يوجد زمن خارج زمن اليهودية وحضورهم في العالم. فييهوه أعطى الميثاق لبني إسرائيل كي يدشنوا تاريخ الإنسانية. لذلك لا نرى تاريخاً إنسانياً في العهد القديم، بل نرى زمناً خاصاً، تلعب فيه الشعوب أدواراً هامشية كضحايا أو جلادين من أجل بلوغ الشعب اليهودي خلاصه الخاص.

فالزمن لا يكون إلا من أجل خلاصهم، فحياة المنفى هي العقاب الذي قدره الإله على أعضاء هذه الجماعة بسبب بعدهم عن عبادته الحقيقية وبسبب ما يقترفون من آثام. ولذا، فإن اليهود يكفرون في المنفى عن ذنوبهم وسيخلصهم الإله في نهاية الأمر. لكن معصية جماعة إسرائيل هي السبب في تأخير عملية الخلاص النهائية، أي أن عملية الخلاص مرتبطة بسلوكهم، والمصير النهائي للعالم يتوقف على مصيرهم.

وقد أصبحت إعادة بناء الهيكل واستعادة العبادة قربانية صوراً أساسية مرتبطة بعملية الخلاص يهتم بها التلمود أيضاً اهتمام، كما سجل الحاخامات تفاصيلها حتى يمكن القيام بها في آخر الأيام في لحظة الخلاص. وسابعة الثماني عشرة بركة التي تتلى في صلاة العميدا تدعى 'بركة الخلاص' لأنها دعوة للإله مخلص إسرائيل، وهذه الرؤية مختلفة عن الرؤية المسيحية التي ترى أن الإنسان كائن ساقط يعاني من الخطيئة الأولى، وأن أفعاله، أي ما بلغت من خير، لا يمكنها أن تأتيه بالخلاص<sup>(١٧)</sup>.

(١٧) انظر، عبد الوهاب المسيري وما كتبه عن اليهودية، حيث يوضح في أكثر من كتاب له هذه الفكرة.

## استنتاج

الزمن في اليهودية هو تاريخ خطيئة اليهود وسعي للخروج منها، لذلك تعيش البشرية الزمن بنعمة وجودهم [اليهود] ومن أجل تحقيق خلاصهم. بالتالي، هو تاريخ حضور شعب الله المختار في العالم وسعيه للخلاص والتطهر والعودة إلى الوعي التام والنقي بربوبية يهوه، والإنسانية لا يوجد لها تاريخ معزل عن هذا التاريخ المقدس.

## ٣.٢. الزمن في المسيحية

تتفق المسيحية مع اليهودية في النصوص التأسيسية، ومركزية الخطيئة، ولكنها تعيد تأويلها على ضوء الإيمان الكنسي، الذي لا يرى إلى الأحداث السابقة على المسيحية إلا باعتبارها فترة مظلمة لم يعرف من خلالها الناس الإله على حقيقته، فتعرفوا عليه من خلال انعكاس نوره، فالزمن لا يعرف إلا من خلال حضور المسيح عليه السلام، الذي أخرج الناس من الخطيئة الأصلية التي ارتكبتها آدم.

فالمسيح من خلال حضوره في العالم، قام بالتكفير عن الخطيئة، وأعطى الأشياء معانيها الحقيقية، فالأعمال التي عملها في تاريخ الخلاص أوضحت تعاليمه، ووُطدت مدلول كلامه، كما الأقوال التي قالها أشادت بأعماله، وأظهرت ما فيها من تدابير تفوق الإدراك. «بواسطة هذه المكاشفة، بدأت الحقيقة العميقة في شأن الله كما في شأن خلاص الإنسان تجلّي لنا بسناء في المسيح الذي هو وسيط كل الوحي وكمال في آن واحد»<sup>(١١٨)</sup>. فتجسّد المسيح وصلبه أدخل الناس في الزمان، فهذا التجسّد صار «في ملء الزمان»، وحول الزمن إلى عنصر يتقدّس بتقدّس ما يحتويه، فمن خلاله ظهر كل عمل الخلق والخلاص، ودخلت أعمال الإنسان بالتالي في الزمان وفي التاريخ. ومن الثابت أن هذه الحقيقة نُطق بها مرّة واحدة في سرّ يسوع الناصري. وهذا ما وردّ بوضوح في الدستور العقائدي «كلمة الله»، «إن الله، بعد أن تكلم بلسان الأنبياء مراراً عديدة، وبأساليب مختلفة، كلّمنا في هذه الأيام الأخيرة بالابن». فلقد أرسل الله ابنه، الكلمة الأزلي، الذي يُنير كل البشر، ليسكن بين الناس، ويطلعهم على أعماق الله، فجاء يسوع المسيح كلمة متجسّداً وبشرّاً رسولاً إلى البشر، يُنطق بكلمات الله، ويُجري عمل الخلاص الذي أعطاه الله أن يتمّه. «ولأن من رآه فقد رأى الأب، جاء يسوع ليعيش بين البشر ويُظهر لهم ذاته، بأقواله وأعماله ثمّ بآياته

(١١٨) المجمع الفاتيكاني الثاني، كلمة الله، الفقرة ٢.



وعجائبه، وخاصة بموته وقيامته المجيدة من بين الأموات وأخيرًا بإرساله روح الحق، ويُنجَز هكذا الوحي ويتممه<sup>(١١٩)</sup>. فالزمن في المسيحية هو المجرى الذي يبلغ فيه الإنسان حقيقته كاملة، إلى أن يحين لها الوقت، فتتحقق فيها أقوال الله<sup>(١٢٠)</sup>.

وهكذا يصبح الزمن هو التاريخ الذي يتحقق فيه عمل الله لخير البشرية. ومن خلاله يُلاقى الله الإنسان في ما هو مألوف لديه، ولا يصعب عليه التحقق منه، لأن التاريخ هو إطار حياتنا اليومية وبدونه لا يمكن أن يتم التفاهم. وما تجسّد المسيح إلا دلالة على اقتحام الأبدى للزمان، وجعله قابلاً للتفسير.

## استنتاج

تقدّس الزمن في المسيحية من خلال حضور المسيح المخلص فيه، فمن خلاله خاطب الله البشر وأعطى الأشياء معانيها وأصبح العالم قابلاً للتفسير، من هنا يلعب الزمن دوراً مركزياً في المسيحية، لأنه لم يعد ضرورة فارغة من المعنى، إنما هو تاريخ للخلاص وبروز للمخلص، الذي تجلّى بعد موته في كنيسة التي تحوّلت إلى جسد للمسيح.

## ثالثاً: الزمن في المجتمعات القديمة

الزمن ظاهرة إنسانية أصيلة، وهو رافق الحضارات الإنسانية منذ وجودها على هذه الأرض، لذلك حاولت كل حضارة أن تفسّر انطلاقتها من رؤيتها الكونية، فكيف نظرت الحضارات القديمة للزمن؟ وهنا سنتناول عدداً منها، البعض منها قد اندرس، وتحول إلى مجرد ذاكرة تاريخية للإنسانية، والبعض الآخر ما زال حياً فاعلاً.

### ٣. ١. الزمن في حضارات ما بين النهرين

يحضّر الزمن بقوة في نصوص ما بين النهرين في بابل وغيرها، حيث كانت احتفالات رأس السنة تشغل حيزاً من اهتمامات البشر الدينية. وخلال بضعة أيام كان الناس يتفرغون لمجموعة من الطقوس تتركز حول إعادة تمثيل فعل الخلق الأول، والتكرار الدرامي للصراع

(١١٩) البابا بولس الثاني، الإيمان والعقل،

[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_15101998\\_fides-et-ratio\\_ar.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_ar.html)

(١٢٠) كلمة الله، مصدر سابق، الفقرة ٨.

البدني الذي أنتج الأكوان، والتوحد مع الزمن المقدس الذي أعطى العالم دفعته الأولى، واستحضاره مرة أخرى وعيشه والدوبان فيه، في حالة من الانقطاع الكلي عن الزمن الديوي المعناد<sup>(١٢١)</sup>. وهذه التقاليد لم تكن عبثية، إنما سعى من خلالها البابلي إلى إعادة تفعيل الخلق عبر إعادة إنتاجه. فكل شيء في حياة البابليين يتعلق بالإله، من المرض إلى السعادة والحزن، وبالتالي، لا يمكن الوصول إلى حل أي مشكلة من المشاكل بمعزل عن عناصرها التكوينية، لملاحظة كيفية خلقها وإعادة إنتاجه من جديد، فالزمن هو الإله أو حيث تجلت قدرات الإله، فعندما يمرض الإنسان، شفاؤه لا يكون من خلال الدواء، إنما يحتاج إلى فهم كيفية خلق الله له، والقيام بالتعاون المناسبة للخلاص منه، وتشير التعويذات التي وجدت إلى هذا، حيث تروي إحداها كيفية تخلص الإنسان من وجع الأسنان، وتقول،

من بعد أن خلق «آنو» السماء خلقت السماء الأرض، وخلقت الأرض الأنهار، وخلقت الجداول والقنوات، وخلقت الجداول الأهوار، وخلقت الأهوار الدودة. وذهبت الدودة إلى الإله «شمش» و«آيا» وبكت وذرفت الدموع، وقالت، «ماذا تعطيني لطعامي؟ وما تعطيني لأمتي؟ فأجابها آيا، «سأعطيك التين الناضج والشمش». فقالت، «وما جدوى التين الناضج والشمش لي؟ ضعني في الأسنان، واجعل مسكني اللثة، لكي امتص الأسنان وأقرض اللثة وأكل جذورها». ويعقب ذلك توجيه التعويذة على الدودة، «لأنك قلت هكذا يا دودة فليحطمتك الإله آيا»<sup>(١٢٢)</sup>.

وهذه العادة التي تقوم على إعادة استحضار الزمن البدني للأشياء ليست فريدة في تاريخ الإنسانية، إذ تسعى الكثير من الشعوب إلى هذا الأمر، ولكن التميز يمكن رصده في كيفية التنظير الديني لفكرة الزمن، حيث قسم البابليون الزمن إلى أنواع متعددة:

١. ١. ٣. زمن سمردي: وهو زمن إلهي محض، وتروي أسطورة الإنوما إيليش<sup>(١٢٣)</sup> هذا الأمر من خلال مقدمة، تقول،

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء  
وفي الأسفل لم يكن هناك أرض  
لم يكن من الآلهة سوى أبسو، أبوهم  
ومحو، وتعامه التي حملت بهم جميعاً  
بمزجون أمواهم معاً<sup>(١٢٤)</sup>

(١٢١) فراس السواح، مفارقة العقل الأولى (دمشق: دار علاء الدين، الطبعة ١١)، الصفحة ٢٨.

(١٢٢) طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم (العراق: جامعة بغداد، كلية الآداب)، الصفحة ٨٤.

(١٢٣) الإنوما إيليش أي أسطورة الخلق في البابلية.

(١٢٤) فراس السواح، الأسطورة والمعنى (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٧)، الصفحة ٩٣.

وهذا الزمن هو زمن إلهي سرمدّي، لا ماهيّة له، وما اختيّر الماء إلا في سبيل إظهار غياب التحديد للذات الإلهيّة، لأنّ الماء يتشكّل بحسب الأشكال التي يوضع فيها، وهو ليس مستقلاً بذاته، وعلى الرغم ممّا يُظهره النصّ عن تعدّد الذات، ولكنّه ينشدُ وحدةً في حقيقته، لأنّ الثلاثي الإلهي المؤلّف من الأب الأزليّ والأمّ الأزليّة والابن الأزليّ، لا يوجد فاصل بينهم، وهم غير مستقلّين.

٣. ١. ٢. زمن تكوين بدئيّ: وهو زمن تحرّكت فيه العناصر الأولى، فخلقت الآلهة الشباب، التي ما لبثت أن ثارت على الآلهة المُسنّة، فحوّلتها إلى العناصر التي يتألّف منها الكون، ثمّ أقامت نظاماً، وضعت على رأسه مردوخ الذي انتصر على تعامة، ومع ظهور هذا الجيل تبدأ إرهابات الزمن، وتصف نهاية اللوح الرابع هذا الأمر، فتقول،

خلق [مردوخ] محطّات لكبار الآلهة  
أوجد لكلّ مثيله من النجوم  
وحّد السنة وقسم أجزائها  
ولكلّ من الاتني عشر شهراً أوجد ثلاثة أبراج...  
ثمّ أخرج القمر فسطع نوره، وأوكّله بالليل<sup>(١٢٥)</sup>

٣. ١. ٣. زمن تنظيم: وفيه بدأ مردوخ تنظيم العالم، فقام بتوزيع الآلهة إلى ناظمة للسماء وأخرى ناظمة للأرض، وخلق معبد إيزاجيلا ومن ثمّ خلق الإنسان من دم تعامة، ليقوم بفعل العبادّة وخدمة الآلهة، تقول الملحمة،

أخذ من لعاب تعامة وخلق منه [...] خلق منه الغيوم وحملها بالأمطار...  
[تسأل الآلهة مردوخ]  
بعد كلّ ما صنعت يداك، لمن ستوكل سلطانك؟  
وفوق الأرض التي ابتدعتها يداك،  
لمن ستوكل حكمك؟

٣. ١. ٤. زمن تاريخي: وهو زمن هامشيّ، لا يكتسب مشروعيّة الوجوديّة إلا من خلال فهم هدف خلق الإنسان - والمتمثّل بمساعدة الآلهة وخدمتها من أجل استمرار النظام الذي نشأ بعد الانتصار على الفوضى السكونيّة الكونيّة المتمثّل بتعامة، هذه الفوضى التي تُشكل مادّة الخلق، والتي إذا أهملت قد تعود إلى الحياة لتنتقم لنفسها. من هنا تأتي الملحمة لبسّ الروح الطقسيّ الذي يُعيد إنتاج الحادثة الكونيّة، ليُثبت فعل الانتصار ويثبت نتائجه

(١٢٥) الأسطورة والمخي، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.

ومعناه، وذلك كله، «مساعدة من العبادة لآلهتها في المعركة الدائرة مع قوى الفوضى والعماء. فالمعركة البدئية لم تحدث مرة واحدة وكفى، بل هي معركة متجددة، يُشارك بها البشر طقسياً، فيشدّون أزر آلهتهم ويعطونها سنداً ومدداً»<sup>(١٢٦)</sup>.

## استنتاج

الزمن في النصوص البابلية القديمة، هو زمنٌ قدسي، لا وجود للبشر فيه إلا كعبيد، يقومون بالأمر الطقسي للمحافظة على النظام، وحتى لا يعود الكون مرة أخرى إلى مرحلة الفوضى والعماء السكوني.

## ٢.ب. الزمن في الزردشتية

ينقسمُ الزمنُ في الزردشتية إلى أقسامٍ متعددة:

١. ٢. ٣. زمنٌ بدئي غير مُحدّد، توجد فيه الكيّنونات الوجوديّة بذاتها لا شيء معها، وهذا الزمن، يقسمُ إلى نوعين:

١. ٢. ٣. ١. ١. ٢. ٣. زمنٌ بدئي تامّ: لا يوجد فيه إلا أورمازد، وأهريمان<sup>(١٢٧)</sup>، وكلُّ منهما يعيش في عالم مستقل عن الآخر، وتقول الأفستا، «كان الفراغُ عملاً بين المكانين، مكان الدمار والظلمات»<sup>(١٢٨)</sup>. وهذا الزمن هو زمنٌ سرمدّي لا تُعرف بدايته، وفيه كانت كلّ قوّة تعيش كيّنوتها الخاصّة بها، لا تتنبّه للآخرى.

١. ٢. ٣. ٢. ١. ٢. ٣. زمنٌ بدئي إدراكيّ: بدأ عندما تنبّه أهريمان إلى النور المنبعث من أورمازد، فحنق من طهارته، وحاول أن يقضي عليه؛ تقول الأفستا،

لم يعرف أهريمان لجهله بوجود أورمازد، وبعد أن نهض من الهاوية ولجّ إلى النور الذي رآه، وبسبب طبيعته المدمّرة والغيورة سارغ بتدمير نور أورمازد... وهو رأى أنّ شجاعة وتفوّق أورمازد أكثر بكثير من شجاعته وتفوّقه، فهزّب إلى الغياهب والظلمات، وهالك خلق الكثير من الأبالسة والشياطين، ومخلوقات مدمّرة من أجل الترهيب والهلاك<sup>(١٢٩)</sup>.

(١٢٦) مغامرة العقل الأولى، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

(١٢٧) إله الخير في الزردشتية، وهو ثابت وغير متناه في الزمن، وهو كائنٌ ويكون وسيظلّ دوماً.

(١٢٨) إله الشر، الذي كان ويكون ولكنه لن يدوم.

(١٢٩) أفسنا: الكتاب المقدس عند الزرادشتية، إعداد الدكتور خليل عبد الرحمن (دمشق: دار الروافد، بندهاشين) الفصل ١، الصفحة ٧٩٤.

(١٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩٥.

وهذا الزمن الإدراكي، شهد صراعاً بين نزعتين، الأولى تُحاول أن تُثبت الواقع على ما هو عليه، والثانية تتحكم بها روح الاستثثار، وتُحاول تدمير العناصر الخيرة. وتمثل أهمية هذا البعد في الطابع الإدراكي للكينونات، حيث أدرك الخير والشر ماهيتهما.

٢.٢. زمن الحركة وتقرير النهايات: وهو الزمن الذي حاول فيه أورمازد تفادي الصدام مع أهريمان، فقام بإقناعه بتحديد فترة زمنية مُحددة للصراع مدتها تسعة آلاف سنة، فوافق أهريمان بسبب غفلته وتسرع، فهو لم يُدرك أن نهاية هذا الزمن، ستحمل معها نهايته الختمية؛ تقول الألفستا،

عرف أورمازد بفضل معرفته الكلية أنه في خلال هذه التسعة آلاف سنة، فإن ثلاثة آلاف منها ستجري حسب إرادته، وثلاثة آلاف سنة أخرى تكون فترة اختلاط إرادتهما، وفي الثلاثة الأخيرة فإن أهريمان سيضعف ويتوقف عن الصراع<sup>(١٣١)</sup>.

٣.٢. زمن الصراع والسعي: وهو الزمن الذي تلى الاتفاق، حيث أخذ كل إله بخلق الأشياء التي تنتمي إليه، فخلق أورمازد العناصر الخيرة وكان آخرها الإنسان، تقول الألفستا،

قام أورمازد [...] بأداء طقس روحاني، وبهذا أسس لوسائل جسي وضرورية لتحطيم العدو، تشاور مع الوعي وفراشسي حكماء الناس، ومع الحكمة الكلية القائدة، فظهر للناس، وقال، 'ما هو الشيء الأفضل والمحِب لديكم لأنفذه لكم في هذه الدنيا: أَدْعُكُمْ مع أجسادكم تقاتلون أهريمان وتروته قد تحطم، [وفي النهاية] أجعلكم معافين فأعيدكم إلى العالم خالدين إلى الأبد، لا تهرمون ولا يصيبكم أذى، أو اضطر أن أدافع عنكم ضد العدو دائماً أبداً؟ حينها وافق أعداء الكذب على الحكمة الكلية القائدة، ولاحق أهريمان بهم الشر، ولكن في النهاية يظهرون على الأرض ثانية من دون منافسين وأعداء، معافين، خالدين ومتجسدين إلى أبد الآبدين<sup>(١٣٢)</sup>.

وخلق أهريمان العناصر الشريرة ومنها الكذب والخداع والثعابين، وبدأ معركة بالقضاء على مخلوقات أورمازد وتحطيمها، لذلك فالعالم الذي نعيش فيه هو عالم صراع وتنافس، يُشارك فيها الإنسان بالمعركة نتيجة إرادة حرة بغية القضاء على الشر، لذلك عليه أن يعمل بشكل مستمر للوصول إلى هذا الهدف، وبالتالي يُعتبر العمل هدفاً بحد ذاته، فمن خلال العمل يتقدس الإنسان ويتشبه بأورمازد؛ تقول الألفستا،

مهما حدث ومهما كان، دعه يرضي ويفرح الإنسان [الصالح]، لكي يحميه أورمازد من الأشرار. لأن الإنسان الصالح مثل للإله أورمازد، فعندما يقوم بفعل [هذا يعني] أن أورمازد يقوم من خلاله. المجد والطيبة لذاك الذي يرضي الصالح، سيبقى على الأرض طويلاً، وجنة

(١٣١) ألفستا، مصدر سابق، الصفحة ٧٩٦.

(١٣٢) ألفستا، مصدر سابق، الصفحة ٧٩٧.

ونور أورمازد والسعادة والطمأنينة ستكون له<sup>(١٣٣)</sup>.

فالزمن في الزردشتية هو زمن عمل، فأورمازد من خلال العمل الذي قام به، ظهر بكل جبروته وعظمته، وهو ما أثار ردة فعل أهريمان. من هنا رفض الزردشتيون مفهوم الزهد؛ وإذا ما انسحب المرء من العالم، فإنه بذلك ينبذ عالم الخالق، من هنا كان الزهد خطيئة كبرى، مثله كمثّل الانغماس في الشهوات، وعلى الرجال واجب ديني يفرض عليهم أن تكون لهم زوجة وأولاد، حتى يزدوا من أتباع ديانة الخير، وليكونوا من المؤمنين بالأفعال المقدسة، كذلك حرّث الأرض وفلاحتها ورعي الماشية... ولما كانت الصحة هبة من الخالق، فإن على جميع البشر أن يعملوا على التمتع بها ويكونوا أقدر على القيام بالأعمال الصالحة، فالعمل ملجأ الحياة... وإلى جانب العمل، لا بد من الفكر، حتى يمكن قهر الشكوك والرغبات السيئة<sup>(١٣٤)</sup>.

### استنتاج

الزمن في الزردشتية هو زمن صراع بين قوى الخير والشر، والإنسان يشارك في هذه المعركة من خلال منع العناصر التي تحمّل بطيئاتها الشر من التسلسل إلى الأرض، وبالتالي فهو عليه القيام بالأعمال الأخلاقية، ويتعدى عن كل ما يسيء إلى جسده والعالم المحيط به، وهذا السبب هو الذي دفعهم إلى رفض دفن الموتى في الأرض لأن الجثة تسبب النجاسة للتراب. فكل الأمور تعدل لليوم الآخر، حين يقف الإنسان يوم البعث أمام أورمازد، ويُعاد إليه جسده وتحضر أعماله الصالحة والسيئة، ويحاسب على كل عمل، ثم يطهر بالمعادن المشتعلة، التي سيصهر فيها أهريمان، تقول الأفاستا،

[ستذاب في المعدن المنصهر كل الأعمال الشريرة]، وكذلك الروائح الكريهة والأوساخ [...].  
وسيسقط أهريمان أيضا في هذا المعدن المنصهر، سيأخذ [أورمازد] أرض جهنم لتوسيع العالم، وسينبت العالم حسب إرادته، والعالم سيصير خالدا إلى أبد الأبد<sup>(١٣٥)</sup>.

### ٣.٣. الزمن في الديانات الهندوسية

تقوم الهندوسية على نظرية وحدة الوجود، بالتالي فالخالق هو كل شيء، وليس في الوجود

(١٣٣) الأفاستا، مصدر سابق، فصل 'باسم الرب الخالق'، الصفحة ٨٣٦.

(١٣٤) كامل سفعان، معتقدات آسوية (القاهرة: دار الندى، الطبعة ١، ١٩٩٩)، الصفحة ١٢٣.

(١٣٥) الأفاستا، مصدر سابق، جوهر البعث، الصفحة ٨٢٧.

إِلَّا الله؛ تقول بهففض غيطا، «من الأحرف أنا الحرف «أ»، ومن الكلمات المرتبة أنا الثنائي. أنا أيضا الزمان الذي لا يفنى، ومن الخالقين أنا «برهما» الذي تشخص أوجهه المتعددة من كل الجهات»<sup>(١٣٦)</sup>.

وهذا الكلام يدل بوضوح على وحدة الوجود، فالألف هي الأصل التي تصدر منه كل الحروف، فهو بداية الصوت، وهو الزمان لأنه القاطع القاتل لكل شيء، فبراهما هو الروح الكلّي، والوجود المطلق، فهو سيّد كل ما كان، وكل ما سيأتي. إنه في الوقت ذاته، هذا اليوم والغد. وعندما تجلّى كريشنا إلى أرجون في صورة إله كوني، أعلن قائلا، «من كل الخلق أنا البداية والوسط والنهاية، يا أرجون، ومن العلوم أنا علم الذات الروحي، ومن علماء المنطق أنا الحقيقة الحاسمة»<sup>(١٣٧)</sup>. توضّح هذه الآية أن الكون في كل مظاهره الظاهرة والمسترة، وكذا الروح في كل أوضاعها المشروطة وغير المشروطة، يرجعان إلى البرهما.

فالزمن، شأن الأبدية، هما وجهان لمبدأ واحد. ندلّ عليه بالقول في البراهما، اللحظة الحاضرة المتحركة واللحظة الحاضرة الثابتة تتطابقان، أي أن الزمان في البراهما هو ثابت ومتحرك، في الآن ذاته؛ يقول براهما لأرجون، «علاوة على ذلك يا أرجون، أنا بذرة الموجودات كلها، ولا يوجد شيء - متحرك أو ثابت - بدوني»<sup>(١٣٨)</sup>. وهذه المفارقة تجعل الزمن ينقسم إلى قسمين، يقول نصّ فيدي، «إن المرحلة التي تسبق شروق الشمس هي من دون زمان ولا تقبل التجزئة. لكن ما أن يبدأ شروق الشمس حتى يكون الزمان الذي يقبل القسمة والتجزئة، ويأخذ شكل السنة»<sup>(١٣٩)</sup>.

والكلام السابق، يذهب إلى زمانين، زمن الديمومة وزمن الصيرورة والتحوّلات الدائمة، في كل منهما شمس مشرقة، الأولى لا يعيشها إلا الحكيم، تظل الشمس ثابتة لا تتحرك، بعد أن تشرق، وحيدة في الوسط، فالإشراق الذهني والفهم يحققان معجزة الخروج من الزمان، والانتقال إلى العيش فيه.

أمّا الثانية، فهي شمسنا، التي تمثل عالم الصيرورة والتحوّل، وهما، وعلى الرغم من اختلافهما، يمثلان وجهان لحقيقة واحدة، غير متبادلة، وهي حقيقة براهما التي يجب أن

(١٣٦) بهففض غيطا، تعليق اس. س. بهكطي فيدانت سوامي برهبواض، ترجمة رابح يونس (بيروت: دار كتب بهكطي فيدانت، ١٩٧٢)، الآية ٣٣، الصفحة ٥٢٤.

(١٣٧) بهففض غيطا، الآية ٣٢، الصفحة ٥٢٣.

(١٣٨) بهففض غيطا، الآية ٣٩، الصفحة ٥٢٩.

(١٣٩) ميرسيا إيليا، صور ورموز، ترجمة حبيب كاسوحة (دمشق: وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٨) الصفحة ١٠١.

بتوجه إليه الإنسان للاتحاد به، وهذا لا يتم إلا عبر التأمل التجاوزي المبني على تجاوز الشرط البشري والاندماج بالنظام الكوني القاهر للزمان.

فهذا العالم الذي نحياه، ليس حقيقة واقعية، إنما هو قاعدة للوصول إلى مرحلة الوعي، هذا الوعي الذي يُخرج الإنسان من سلسلة الولادات والموت إلى الوحدة مع المطلق. من هنا تصبح الحياة لحظة انطلاق وتحرر يقوم بها الإنسان بشكل قصدي لتحقيق غايات متعددة:

١. إيجاد التماثل مع الزمان الكوني، ليصبح الزمان الخاص جزءاً منه، وهذا لا يتم إلا من خلال رياضة تماثل بين نوبات تنفس القاصد وبين الزمان الكوني الكبير.

٢. استرداد المد الزماني الماضي المعروف باسم سارا، بمعنى أنه يعود إلى الورا، ليحيى من جديد حيواته السابقة ليحرقها، ويتخلص من نتائجها الكرمية، التي تتمثل في الدورات الكونية المتكررة.

٣. توحيد الأضداد، فالتجربة التي يعيشها الهندوسي، فزفير الإنسان يُقابل القمر وشهيقه يُماثل الشمس، والتحكم بهما يؤدي إلى التحكم بإيقاع الزمان،

وهذا التوحيد المنطوي على المفارقة، والذي يجمع الوريدين الروحانيين «أيدا» [القمر] و«بنكالا» [الشمس] مع التيارين القطبيين [تيار الطاقة الجسميّة و تيار الطاقة الحيويّة]، إنما يضاهي توحيد الشمس والقمر، أي فناء الكون المنظم، وإعادة اندماج الأضداد. هذا الأمر يحمل على القول بأن ممارس اليوغا يتعالى، في الآن ذاته، على الكون المخلوق، وعلى الزمان الذي يحكم مسيرة ذلك الكون<sup>(١٤٠)</sup>.

### استنتاج

المُطلق هو الزمان في الهندوسية، فهو كل شيء ولا شيء خارجة، ومهمة الإنسان إيجاد التجانس معه والخروج من زمن الصيرورة والتحول، الذي يعيش فيه. والفرد الهندوسي، يبدل جهده من أجل تعديل ماتحت الشعور، ليجعل في النهاية، نقياً صافياً، ويعمل على إحراقه وعلى تدميره، إنما يستهدف إنقاذ نفسه من عمل الذاكرة، أي أنه يعمل على إلغاء فعل الزمن المتغير للدخول في الزمن الكوني الثابت.

(١٤٠) صور ورموز، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.



## خاتمة

الزمنُ في المجتمعات الدينية، ليسَ عبارةً عن وحدات فيزيقيّة تُقسَّم إلى أيام وشهور وسنوات...، إنّما هو جزء لا يتجزأ من المنظومات الدينيّة يتبعها، ويتحرّك في إطارها العام. كما أنّ الزمنَ ليس بالضرورة عبارة عن دورةٍ حادّةٍ تُقسَّم إلى ثلاثة أقسام، زمنٌ كوسموغونيّ وزمنٌ تنظيميّ وزمنٌ، كما أشار إلى ذلك الباحث ميرسيا إيلباد، والنّسبي أراد أن يوضح من خلالها أنّه تعبيريٌّ عن حنينٍ إلى العودِ الأبديّ، الذي يرتبطُ بالحنين إلى الأصول، إنّما هو جزءٌ من فهم الإنسان والمنظومة التي يتبع لها، لذلك لا تخلو نظريّة دينيّة من رؤية متكاملة عن الزمان. وهي، وإن اشتركت في التسمية، ولكنّها اختلفت في الفهم والمقصد.



## الميرداماد والحدوثُ الدهريّ للعالم

### سجّاد رضوي<sup>(١)</sup>

ترجمة: محمود يونس

يتخيّر الميرداماد لنفسه منطقاً وسَطاً بين الإصرار الكلامي على الحدوث الزماني للعالم والمقتضى الفلسفي بسبق القَدَم الصريح للعالم (الحدوث الذاتي)، فيرى أنّ العالم مسبق بالعدم النسبي، أي أنّه كان في القوّة فانتقل إلى الفعل. فالعالم حادثٌ دهرًا، لا زمانًا ولا ذاتًا (سرمدًا)، وهذه أدوارٌ زمنيةٌ صيروريةٌ تضاهي مستويات أنطولوجية ثلاثة. والدهر هو حيث تكون المعقولات، وهو المستوى الحاسم للعلاقة بين الله الثابت والعالم المتغيّر وهو غير السرمد حيث الله في تفرّد؛ العالم في تأخّر مُطلقٍ عن الذات.

لم يحصل يومًا أن عُولجت فلسفة الزمان، في الفكر الفلسفي لما قبل الحداثة، بمعزلٍ عن مسألة العالم وارتباطه بمبدئه. وبغض النظر عن توافر فهم قاطع لماهية الزمان وتصنيفه - حقيقيًا فُرَضَ أو اعتباريًا وُجِدَ - لدى عدد من المفكرين والفلاسفة، فإن الاختلاف بينهم وَقَعَ في كَوْنِ العالم مخلوقًا في الزمان أو كَوْنِهِ صادرًا منطقيًا عن مبدئه الأزلي - سواء أكان هذا المبدأ هو الواحد في الأفلاطونية المُحدثة، أو المحرّك غير المتحرّك في الأرسطية، أو الإله في الأديان التوحيدية. ومن الأسئلة المرتبطة بهذه المسألة اثنان أساسيان. أولاً، كيف لإله صَمَد أزلي أن يخلق أو يكون فاعلاً في الزمان أو مع الزمان؟ ثانيًا، أنى لإله كليّ العلم أن يمتلك معرفةً أزليةً وأن يكون، في الوقت عينه، عالمًا بالأحداث المُحتملة في المستقبل<sup>(٢)</sup>؟ ساولي

(١) أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة إكستر ببريطانيا.

(٢) المناقشات متبصرة لهذه المسألة في فلسفة الدين، انظر: Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarendon Press, 1997); William Hasker, *God, Time and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998); Norman Kreizman and Eleonore Stump, 'Eternity', *Journal of Philosophy* 78 (1981), 429-58; William Lane Craig, *God, Time and Eternity* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001).

يرى معظم الباحثين الأكاديميين الله على أنّه يتخطى الزمان، هو سرمدٌ لا زمانٌ يحده، وبالتالي، فهم ينظرون برية إلى النقد الآتي من التقليد التحليلي في فلسفة الدين والذي يرفض القول بأنه خارج الزمان وفاعل فيه في آن، ويراه قولاً غير متماسك - كان لعمل بايك Pike المهم دورٌ بارزٌ في هذا التصوّر. كمثالٍ جيّدٍ على النقد التحليلي أحيلك إلى Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 38 ff.

السؤال الأول عنايتي إذ الثاني يستدعي شرحاً مفصلاً لمسألتي التوتر *tensing* والسببية، في حين أن ما يعنيني هاهنا هو مشكلة الزمان و'الحدوث'، لا العلاقة المستمرة بين الله، والزمان والكون.

وقبل الولوج في مسألة الزمان في الحقبة الصفوية، لا بد من فهم تحولات الخطاب الفلسفي، آنذاك، في تمييزه عن الحقب السابقة. ففي حين صنف الفلاسفة الأوائل الزمان في عداد مسائل الفيزياء، أسوةً بمتلازماته من المادة والمكان والحركة، وربطوه ذهنًا بالامتداد المكاني، فإن فلسفة الزمان في نسختها الصفوية، ارتبطت بثقافة بالنقاش الأساسي في الميتافيزيقا، وبالتحديد بمسألة الوجود. إذا، كان السؤال عند مفكرينا: كيف يرتبط الزمان بالوجود؟ وهنا تحولات بارزة أخرى. ففي حين أنتج مفكرون كابن سينا (ت. ١٠٣٧م) منظومة مبدعة مبنية على أرسطة [نسبة إلى أرسطو] مبادئ الأفلاطونية المحدثة، بدا أن المفكرين الصفويين انهمكوا، وعن وعي تام، بإعادة إحياء التقليد الأفلاطوني المحدث، المغرق في العراقة، والساعي إلى التكامل بين الفلسفة والمسلك المعنوي، بين الأنطولوجيا والسيكولوجيا. من المعالم المفتاحية لهذا التحول، الانصراف عن الميتافيزيقا الأرسطية التي ترى إلى المادة على أنها جواهر ثابتة ومستقرة، إلى فهم أكثر حركية للوقائع كبنى للأحداث أو، بتعبير هنري كوربان Henry Corbin (ت. ١٩٧٨)، ك'أفعال وجودية acts of being' (٣). أضف إلى ذلك أن المفكرين الصفويين كانوا مولعين بالتراكيب [المنطقية]، حتى منها تلك التي تنضوي تحت ما يُسميه القروسطيون اتحاد المتقابلين *coincidentiae oppositorum*: السرمد والزمان المادي، الخلق والفيض، السرمد والحدوث (٤). وأخيرًا، فيما يرتبط بمسألة الزمان، فإن المفكرين الصفويين رفضوا التصور ذا البعد الواحد للزمان كسلسلة تمتد من ما قبل السرمد لتصل إلى وقتنا هذا ومن ثم إلى المستقبل وإلى ما بعد السرمد. هم أبدوا نموذجًا مغايرًا يفهم الزمان كحلقات من عمليات أنطولوجية لها تأثيرها على دوائر من الوجود مختلفة. الدائرة المحورية هي عالم الظواهر حيث الزمان المادي؛ تأتي بعد هذه الدائرة دائرة الدهر ومن ثم ترى دائرة الأزل. ومن الواضح تمامًا أن فلاسفة ذلك العصر، عندما تكلموا عن إله خالد، كانوا مؤمنين بأنه إله لازماني (خارج عمود الزمان) وهو رأي

(٣) Henry Corbin, *En Islam Iranien* (Paris: Gallimard, 1972), vol. iv.

(٤) Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, trans. P. Sherrard (London: Kegan Paul International, 1986), 375-6

لوضوع 'وحدة المتقابلات' في تاريخ الأديان، وبالتحديد في فكر كوربان، انظر: Wasserstrom, *Religion after Religion*, (Princeton: Princeton University Press, 1999), 67-82.

لم يكن غير شائع في حينه<sup>(٥)</sup>.

سوف أدرس، في مضمار هذا البحث، المواقف حول الزمان والخلق لمفكر مهم كان واحداً من الثلاثة الذين عدّهم هنري كوربان ممثلي 'مدرسة أصفهان'، عيّنت به الميرداماد (١٥٦١-١٦٣١م)<sup>(٦)</sup> أو المير برهان الدين محقق باقر أسترآبادي المعروف بالداماد، وقد كان من أبرز حاشية الشاه عباس الأول (١٥٧١-١٦٢٩م) وعالمًا من صفوة علماء أصفهان<sup>(٧)</sup>. كان الميرداماد سليل عائلة بارزة من السادة [حفدة النبي صلى الله عليه وآله] في أسترآباد، وحفيد المجتهد الكبير المحقق الكركسي (ت. ١٥٣٨)، فجمع في نسبه هبة الانتساب إلى السادة والمقام العلمي الرفيع للعلماء العاملين [نسبة إلى جبل عامل]. كما أنه كان قاضيًا وفيلسوفًا ومتكلمًا حاذقًا، وخدم في منصب شيخ الإسلام في أصفهان، عاصمة الدولة الصفوية، من عام ١٦٢١ إلى عام ١٦٣١، كما رئس احتفالًا بتويج الشاه صفي عام ١٦٢٩. ثم كان أن ذاع صيته بفعل مكانته وحصافته، فكتب عنه مؤرخ البلاط، إسكندر بغي، عام ١٦١٦،

هو يعيش اليوم في العاصمة أصفهان، وآمل أن يظل وجوده الشريف مزينا حديقة الزمن لمزيد من السنين كيما ينعم طلبة العلم بأشعة نور عقله الملكوتي<sup>(٨)</sup>.

كان الميرداماد إشراقي الهوى، عالي التقدير للتعديلات التي أدخلها شهاب الدين الشهروردي (ت. ١١٩١) على المنظومة السنيوية، ومن موقعه هذا، أسس مدرسة للفلسفة تابعتها من بعده تلامذته، السيد أحمد العلوي (ت. ١٦٥١)، وهو صهر الداماد، والملا

(٥) من الحرّي أن نضيف أن ما ذكر يُشكل حجة لصالح الوجود 'اللاديمومي' 'durationless' لله لا كما رأى بعض لاهوتيي الصيرورة process theologians المعاصرين، دليلًا على وقته الدائمة.

(٦) لقد نَحَت كوربان مصطلح 'مدرسة أصفهان' 'l'école d'Isfahan' وكرّس الفصل الرابع من عمله الأساسي، 'عن الإسلام في إيران' 'En Islam Iranien'، لهذه المدرسة.

(٧) عن الميرداماد، انظر إسكندر بغي تركمان (ت. ١٦٣٣)، تاريخ عالم آراء عباسي، تحقيق أفشر (طهران: انتشارات اطلاعات، ١٩٧١)، الجزء الأول، الصفحات ١٤٦-١٤٧؛ محمد الحزّ العاملي (ت. ١٦٩٣)، أمل الأمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني (الجبّ: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٥)، الجزء الثاني، الصفحات ٢٤٩-٢٥٠؛ سيد علي خان بن معصوم الشيرازي (ت. ١٧٠٧)، سُلالات المعمر في محاسن الشراء بكل مصر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٨٩٤)، الصفحات ٤٨٥ إلى ٤٨٧؛ عبد الله الأندي (ت. ١٧١٧)، رياض العلماء وحاض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني (قم: مكتبة آية الله مرعشي، ١٩٨١)، الصفحات ٤٠ إلى ٤٤؛ سيد محمد باقر الخوانساري (ت. ١٨٩٨)، روضة الجنّات (طهران: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٦)، الجزء الثاني، الصفحة ٢٣٤ 'Mir', H. Dabashi, 'Mir', forthcoming; Sajjad Rizvi, 'Mir Dāmād', *Elr*, vi. 623-6; A. Dāmād, *Elr*, vi. 597-634. *Dāmād*, in *History of Islamic Philosophy*, eds. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), i. 597-634. بهبهاني، حكيم أسترآباد (طهران: مطبعة جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨). أمّا أفضل دراسة جديدة عن الميرداماد فكانت، 'عليّ أوجي، ميرداماد: بنيانگذار حکمت بمانی (طهران: انتشارات ساحت، ٢٠٠٣). وقد نَفَح أوجي عددًا من الكتب الأساسية للميرداماد.

(٨) إسكندر بغي، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧.

شمسا الجيلاني (١٦٨٧). أمّا أشهر تلامذته، وربما أبرز فلاسفة الصفوية، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بملا صدرا (ت. ١٦٣٥)، فقد خالفَ رؤى أستاذه الفلسفيّة ومن ضمنها ما اتّصل بالزمان وخلق الكون<sup>(٩)</sup>. وكثيراً ما يُنظر إلى أعمال الميرداماد على أنّها "مُبهمّة"، إنّ تركيباته اللغويّة المزخرفة ومصطلحاته الصعبة والمهجورة، تركت أثراً (هل كان مقصوداً؟) صدّ الباحثين عن تحليل أعماله. بأيّ الأحوال، تظلّ المدرسة التي أنشأها، في إطار التقاليد الفلسفيّة في إيران الصفويّة، وبعدها، بديلاً وكفوّاً للصرح الفلسفيّ الذي أقامه الملا صدرا. إلّا أنّ فلسفة الملا صدرا هيمنت على المشهد الفلسفيّ الإيرانيّ فانصرف الباحثون إليها. ومن بين الغربيّين، كان كوربان من الباحثين القلائل الذين احتكوا بفكر الميرداماد وكتبوا عنه في اللغات الأوروبيّة. بيد أنّ كوربان عُني، أكثر ما عُني، وفي الأمر دلالة واضحة على منهجه وأسلوبه، بتحليل الرؤية الروحيّة للميرداماد والعرض الذي بسطه للعالم المتخيّل، وهو حالة وجوديّة أنطولوجيّة تتوسّط عالم العقول (عالم المثل)، وعالم الأجسام الماديّة المحسوسة<sup>(١٠)</sup>. بالتالي، فإنّ كوربان، بذلك، يتجاهل النظرية التي بها حاز الميرداماد شهرته، أي الحلّ المبدع لمشكلة حدوث الكون وعلاقتها بمسألة الزمان.

يقول أوغسطين في الجزء ١١، الفصل ١٤، من كتابه "الاعترافات" *Confessions*: «ما هو الزمان إذا؟ إن لم يسألني أحد، فأنا أعرفه ما هو؛ إن أردت تفسيره لمن يسأل، فأنا لا أعرف».

الزمان، بالفعل، من أوضح وأعقد أوجه الواقع. لكن، لم تشير الأسئلة حول حقيقته كلّ هذا الاهتمام؟ في المنظور المعاصر، فإنّ المفكرين المهتمّين بالأدب والأمة والبهوية، يتحدّثون، على الأغلب، عن الزمان السردّي<sup>(١١)</sup>، وكذا ينشغل فلاسفة اللغة بالكلام عن الزمان المتوترّ *tensed-time* وما ينتج عنه من نظريّات في المعنى، أمّا المناطقة فعن كيفيّات [جهات] modalities الزمان، الميتافيزيقيّون عن واقعيّته، إلخ. لكننا عندما نتأمّل فلسفات الزمان في العصر الصفويّ، في حال أخذنا الفلسفة الصفويّة على محمل الجدّ كما يحدونها كوربان، محقّقاً، إليه، وفي حال تعهّدها بمنهج نقديّ خلاق، فحريّ بنا أن نضع تلك النظريّات في سياقها، وأن ننظر في جدواها من حيث انشغالنا بنظريّات الزمان في راهتنا.

(٩) عن ملا صدرا وفكره، انظر، Sajjad Rizvi, *Mulla Sadra Shīrāzī: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975).

(١٠) Corbin, *En Islam Iranien*, iv, 30-53.

(١١) أجمل ما نوقش الزمان السردّي فعند بول ريكور، Paul Ricœur, *Temps et récit*, 3 vols. (Paris: Seuil, 1985).

علينا، إذاً، أن نبدأ بسؤال: لماذا تكون فكرة الزمان، تعريفه، وأنطولوجيته مهمة لمفكر اليوم؟ بواضح الإجابة، لأنّ الزمان يُنظر إليه كأحد متلازمات الأنطولوجيا (بعض أوجهها على الأقل) وكأداة قياس ما؛ لارتباطه بالحجج التي تُساق حول طبيعة العالم، وحول حدوثه كذلك. إذاً، تدور إحدى المسائل الأساسية في اللاهوت الفلسفي حول كون العالم حادثاً - له بداية (في الزمن) - أو كونه واجباً بالغير (عبدته)، غير مسبوق بالعدم - هذه هي نظرية الفيض الشهيرة. وهاهنا مسألة مهمة بخصوص الفعل الإلهي؛ هل هو اختياري أو ذرائعي *instrumental*؟ هل الكون معلول مباشر لفاعل إلهي مختار أم هو صدور حتمي عن جوهر مبدئه؟ كان هذا مورد النزاع الأساسي بين متابعي ابن سينا والمتكلمين الغزاليين الذين رموا الفلاسفة بالابتداع لفيهم قدرة الله على أن يخلق من العدم *ex nihilo*. إن مفتاح هذه القضية هو طبيعة الزمان ودوره في الكون، وعلاقته بمبدأ الكون<sup>(١٢)</sup>.

في هذا السياق، يحضر الإسهام الأبرز - والأكثر غموضاً والتباساً في واقع الأمر - الذي تقدّم به الميرداماد ووسّعه بالحدوث الدهري. هو مبدأ يجمع بين الإصرار الكلامي على حدوث العالم نتيجة فعل إله مريد، وبين مقتضى الفلسفي بإفاضة الإله الخير، ضرورة، الوجود الكوني الأزلي<sup>(١٣)</sup>. وهذه نظرية تقوم على تراتبية الحدوث الناتجة عن أدوار الزمن الثلاثة الموجودة عند ابن سينا (ت. ١٠٣٧ م)، أي الزمان والدهر والسرمد. يشرع الميرداماد، في كتابه 'القبسات'، بالبرهنة على نظريته في الحدوث من خلال الاستشهاد ببعض المقاطع الأساسية من ابن سينا حول طبيعة الزمان وبمقطع من 'كتاب التحصيل' لتلميذ ابن سينا بهمنيار (ت. ١٠٦٦) (١٤).

(١٢) إلى حد ما، فإنّ الاشتغال الفلسفي المعاصر بالزمان له علاقة ضعيفة بالتحليل الذي نسوقه هنا، إذ هو أكثر ارتباطاً بمسائل الوقت الزمني كما يتبدّى في صيغ الزمان والتاريخ، وبالسؤال النفسي حول (عدم) واقعية الزمان، بالإضافة إلى فيزياء الزمان المتضمنة في دراسة اتجاه الزمان كبعد من أبعاد الوجود المادي، كما في المسألة الافتراضية المرتبطة بإمكانية السفر عبر الزمان. كذلك ينتج عن مسألة الإرادة الإلهية المشاكل التالية.

إذا كان الله كلي القدرة ويمتلك معرفة مسبقة تشمل على كلّ الممكنات المستقبلية، بل كلّ المحتملات *possibilia*، فبأي معنى تمتلك هذه الأحداث المستقبلية إمكاناً حقيقياً؟ إن كان الله علة الوجود (و الزمان من ضمنه) وكان متساوفاً مع الزمان والمكان في شكل من أشكال المعية، فكيف له أن يمتلك «معرفة مسبقة» بما هو متساوق معه، وكيف تؤدّي هذه المعرفة إلى ضوابط على الحرية الإنسانية (بل والإلهية)؟ بخصوص مسألة الحرية، انظر - Richard Taylor, 'Deliberation and Foreknow-  
ledge', *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), 73-80.

(١٣) Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris: Fayard, 1962), 464.

(١٤) ميرداماد، كتاب القبسات، تحقيق مهدي محقق، سيّد علي موسوي بهبهاني، توشيهيكو إيزوتسو، وإبراهيم دياجي (طهران: مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگه تهران، ١٩٧٨)، الصفحات ٦ إلى ١٠. لقد اكتمل هذا النص الأساسي سنة ١٠٣٤ هـ/١٦٢٤ م، أي في نفس الوقت الذي اكتمل فيه عملان آخران مهمّان عن الحدوث، وهما 'رسالة الحدوث' (مقارنة بين أفلاطون وأرسطو) و'العراة المستقيم' (وهذا النص الأخير صدر مؤخراً)؛ انظر، أوجبي، مقدّمة كتاب، الميرداماد، تقوم الإيمان (طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٨)، الصفحات ١٠١ إلى ١١٠.

يضع الميرداماد التعريف التالي - وهو تعريف ذو سمة صيرورية - لأدوار الزمن قبل أن يورد اقتباساته من التقليد المشائي،

تتحصل للحصول في نفس الأمر، أوعية ثلاثة. فوعاء الوجود المتقدر السّيال، أو العدم المتقدر المستمرّ للمتغيرات الكيانية بما هي متغيرة، زمان. ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفع عن أفق التقدر واللاتقدر، للثبات بما هي ثبات، وهو حاقّ متن الواقع، دهر. ووعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المتقدس عن عروض التغير مطلقاً، والمتعالى عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرّف الفعلية المحضة الحقّة من كل جهة، سرمد. وكما الدهر أرفع وأوسع من الزمان، فكذلك السرمد أعلى وأجل وأقدس وأكبر من الدهر<sup>(١٥)</sup>.

بوّدي أن أشير إلى خمس نقاط مفتاحية في هذا المقطع. لاحظ، أولاً، الطبيعة الصيرورية للكيانات ولأدوار الزمنية التي تقابلها. لسنا هنا في إزاء ميتافيزيقا الجوهر السنيوية. حتى الله هو صيرورة من حيث كونه صرّف فعلية<sup>(١٦)</sup>. ثانياً، لاحظ أنّ كلاً الموجودات والمعدومات تدخل في مقولة الزمان والتي تثير مسائل هامة تتعلق بالتوترات وبالإمكان المستقبلي في هذا العالم. ثالثاً، إنّ مستوى الدهر هو الأساس الحاسم للعلاقة بين الله الثابت والعالم المتغير (عالم الفساد والكون بالمصطلحات الأرسطية المعتمدة). رابعاً، الزمان هو أحد أوجه الوعي

(١٥) الميرداماد، كتاب القبات، الصفحة ٧، الأسطر ١ إلى ٧.  
(١٦) إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ التغير يطرأ على الله أو أنّه مشتمل في الزمن - وهذا موقف مغاير تماماً لموقف لاهوتي الصيرورة المعاصرين من أمثال نيكولاس ولترشورف Nicholas Wolterstorff الذي يقول في - God everlasting, in *Contemporary Philosophy of Religion*, eds. S. M. Cahn and D. Shatz (New York: Oxford University Press, 1982), 78. الله المخلص لا يمكنه أن يكون نفسه الله السرمدي. لأنّ الله المخلص هو الله الذي يتغير. وكل موجود يتغير فإنّ في حالته، أو بعضها، تعاقباً زمنياً... إنّ لاهوتنا ينظر إلى الله على أنّه سرمدي لا يمكنه أن يتلافى التعارض مع اعتراف الله بأنه مخلص. نجد فلسفة الدين التحليلية في فكرة إله خارج الزمن فكرة غير منطقية، بل تخطّ لتعليل قروسي في ما فيه من مخلفات الفكر الهيليني، وهو فكر لا يخبرنا الكثير عن طبيعة الله. لقد ركز ويليام نيل William Kneale على الجدور الهلينية للحاجة إلى إله خارج الزمان والتغير ولكنّه في النهاية رفض الفكرة لأنّ الله، إن كان شخصاً - والله في معظم التقاليد التوحيدية يُخاطب كشخص - فإنّ فاعلية الأشخاص تأخذ مسارها في قلب الزمان. انظر Kneale, 'Time and eternity in theology', *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960-1), 87-108. وفي طيماسوس، الصفحات ٣٧ إلى ٣٩، يُعزّز أفلاطون بين إله خالق demiurge راسخ ولازماني، وبين الكون الذي ينتج في الزمان، جاعلاً الكون والزمان في إطار واحد. لتأويل مغاير للزمان والخلق في طيماسوس، انظر John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999).  
لمحاولة إعادة تركيب الكوزمولوجيا في طيماسوس على أساس الفيزياء المعاصرة، انظر Luc Brisson and F. W. Meyerstein, *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995). وهناك اعتراض آخر على لازمانية الله مفاده، إنّ شروط صدق بعض القضايا المحيطة تقتضي مقولة 'الآن' notion of a 'now' كيف الله أن يعرف انني، في هذه اللحظة في الزمن، أكب هذه الكلمات ويعرف في الوقت عينه أنّ الأمر حقيقي إنّ كان خارج الزمن؟ أمّا هاسكر God, Time and Knowledge. passim فقد جادل بأن مشكلة المعرفة الإلهية المسبقة يمكن حلها بالتخلي عن أزليته. إلّا أننا شهدنا، مؤخراً، وفي ضمن التقليد التحليلي، دافعاً عن أزلية الله - انظر Helm. *Eternity* 'Eternal God': Kretzman and Stump. بطبيعة الحال، يبنى معظم هذا الجدل على التناظر analogy بين الله والخلق، على مبدأ تشابه شخصية الإنسان مع شخصية الله، ومعرفة الإنسان مع معرفة الله، وموقع الإنسان في الزمان مع موقع الله. قد يكون هذا التناظر أو التشابه شرطاً أساساً في الكلام واللاهوت، إلّا أنّه من الواضح أنّ الغلافة المسلمين لم يدعوا هذا التناظر: إنّ شخصية الله ومعرفته وفعله تختلف مطلقاً عن شخصية الإنسان ومعرفته وفعله. ولدفاع عن إله أزلي وشخصي، يأخذ معايير الشخصية بعين الاعتبار وهي (الوعي، القصد، والعلاقات بين-شخصية)، انظر William Lane Craig, 'Divine Timelessness and Personhood', *International Journal for the Philosophy of Religion* 43 (1998), 109-24.



الوجودي. هذا ما قد يحيلنا إلى إمكان القول بالمصدر النفسي للزمان، ما يشير، بدروه، إلى استمرارية مع التقليد الأفلاطوني المحدث. خامساً، تبدو زمنية الدهر وكأنها تتبع مقولة أبقلس (وغيره من الأفلاطونيين المحدثين) حول 'الدهر الزمني' (١٧).

ينبغي الميرداماد على عدد من النصوص البرهانية ليصل إلى قسمته الثلاثية للزمن، ويبدأ من مقاطع مأخوذة من ابن سينا.

## ١. التعليقات (١٨)

يستشهد الميرداماد بالمقطع أدناه من هذا الكتاب المتأخر لابن سينا والذي يتشكّل من عدد من الملاحظات التي تجيب على أسئلة لفت إليها الشيخ الرئيس تلازمته وهي تتعلق بمسائل وردت في أعماله الأساسية (١٩). لذا كانت المسائل المنفصلة في التعليقات أكثر وضوحاً وجلاءً من نظائرها في 'الشفاء' أو 'الإشارات والنتيحات'. يصف هذا المقطع قدرة العقل على إدراك ثلاثة أدوار من الزمن ترتبط بثلاثة أنواع من الكيانات. وللأمر أهمية: فالزمن دونما أنطولوجيا الأشياء ينافي العقل بنظر ابن سينا، ونظر الميرداماد أيضاً،

العقل يدرك ثلاثة أكوان [كيانات]. أحدهما الكون في الزمان، وهو متى الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدؤه غير منتهاه، بل ويكون متفضياً ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال ونجدة حال (٢٠). والثاني كون مع الزمان، ويسمى 'الدهر' وهذا الكون محيطة بالزمان (٢١)، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون، لأنه ينشأ من حركة الفلك. وهو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكنه إدراكه، لأنه رأى كل شيء في زمان، ورأى كل شيء يدخله 'كان' و'يكون' والماضي، والحاضر، والمستقبل، ورأى لكل شيء متى، إمّا ماضياً، أو حاضراً، أو مستقبلاً. والثالث كون الثابت مع الثابت، ويسمى 'السرمد'، وهو محيطة بالدهر...

(١٧) Proclus, *Elements of Theology*, trans. E. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963), prop. 55 («*Liber de Causis*»).

تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧)، الفصل ٢٩، الصفحات ٢٨ إلى ٣٠.  
(١٨) ميرداماد، كتاب القياس، من الصفحة ٧، السطر ١٠ إلى الصفحة ٨، السطر ٤٥، انظر، ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ٢٦، ١٤، ١٧، ٤٢، ١.  
Jean R. Michot, *La Destinée de l'homme selon Avicenne* (Louvain: Peeters, 1986), 59-60.

(١٩) Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), 141-3.

(٢٠) يعرف ابن سينا الزمان، في 'كتاب المفرد'، كمقياس للحركة في الاتجاه مما سبقها إلى ما يتلوها - انظر 'تسع رسائل في الحكمة والطبيعات'، تحقيق حسن العاصي (بيروت: دار قابس، ١٩٨٦)، الصفحة ٧٦، السطر ٥. في مكان آخر، هو يعرف الزمان، لا كمقياس ولا حتى من حيث ارتباطه بالمكان (الزمان)، بل بما يدخل في 'القتل' و'التجدد' بحيث تستمر كل 'قبل' وكل 'بعد' إلى الأبد - انظر عبون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٤)؛ الطبيعات، الفصل الثامن، الصفحة ٢٦، السطران ٧ و٨.

(٢١) يعرف ابن سينا الدهر في كتاب الحدود كعلاقة معقولة بين الثابت والزمان الكلي كما تختبرها النفس؛ انظر، 'تسع رسائل'، الصفحة ٧٦، السطران ٣ و٤.

الدهرُ وعاءُ الزمان، لأنّه مُحاطٌ به. الزمانُ ضعيفُ الوجود، لكونه سَيّلاً غيرَ ثابت<sup>(٢٢)</sup>.

إنّ قصورات التعقّل البشريّ تقتضي منا أن نستعمل مفهوم الزمن، وحتى مفهوم التوتّر، لتفسير المصطلحات الزمنية، وأيضاً لتفسير مفهوميّ وحقيقتي الدهر والسرمد رغم تخطيهما للزمان بما هو زمان. إنّ لغتنا العادية متوتّرة فيما يتعلّق بالزمان والزمن. لاحظ كم أنّ الذوق الأفلاطونيّ المُحدَث جليّ في المقطع: ما هو ثابت، وما هو بسيط، وما هو غير متحرّك له الصدارة والأوليّة الأنطولوجيّة على ما هو متغيّر، ومركّب ومتحرّك. أنّ يوصفَ الزمانُ بأنّه 'ضعيفُ الوجود'، فهذا ما يوحي ببداية انعطافة صيروريّة في اللغة حول الزمن والأنطولوجيا إذ العبارة تقتضي الشدّة، تقتضي الأكثر والأقلّ، الأقوى والأضعف (وجوداً)، وهذا ما يبدو غير متجانس مع الرؤية الجوهريّة المتصلّبة إلى الأشياء الموجودة (جواهر ثابتة غير متحرّكة). كما يوحي، كذلك، بأنّ ابن سينا يبيح الكلام في الشدّة، في الأكثر والأقلّ، بحقّ الوجود.

## ٢. الشفاء<sup>(٢٣)</sup>

يتواتر هذا المقطع عند عددٍ من المفاصل في كتابي الطبيعيات والإلهيات من موسوعة الشفاء<sup>(٢٤)</sup>.

ولا يُتوهّم في الدهر ولا في السرمد امتداد، وإلا، لكان مقدّراً للحركة<sup>(٢٥)</sup>. ثمّ الزمانُ كمعلول للدهر، والدهرُ كمعلول للسرمد، فإنّه لولا دوامُ نسبة علل الأجسام إلى مبادئها، ما وُجِدَت الأجسام، فضلاً عن حركاتها، ولولا دوامُ نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان، لم يتحقّق الزمان.

بذا يكون لدينا دليلٌ إضافيّ نتقدّم به لنؤيّد الصلّة اللصيقة بين الأنطولوجيا والزمن. ولكننا نجد في هذا المقطع شيئاً من الدور في تعريف ابن سينا للزمان: نستطيع أن نفهم السرمد والدهر من خلال الزمن فحسب، ونفهم الزمن والتغيّر فقط في العلاقة مع الثبات والدوام. لاحظ اللجوء إلى اللغة المجازيّة لوصف العلاقة بين الزمنية واللازميّة atemporality بالتحديد لأنّ فكرة إله يتخطّى الزمن هي فكرة عصيّة على الإدراك.

(٢٢) بخصوص هذه العبارة الأخيرة، انظر، Aristotle, *Physics* iv 211b 21-1.

(٢٣) الميرداماد، كتاب القيمات، من الصفحة ٨، السطر ٢٣ إلى الصفحة ٩، السطر ٣.

(٢٤) بخصوص هذا النصّ، انظر 101-112، Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*.

(٢٥) في نفس إطار الفكرة الأرسطيّة الفيزيائيّة للزمان كمقياس للامتداد والحركة المادّيتين. انظر ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، تحقيق جورج فتواتي وآخرين (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٦٠)، الصفحة ١٩، السطر ١١٧. هذا أيضاً نفّي لرؤية أبقلس بوجود امتداد زمنيّ في هذا المستوى الوسيط للزمان؛ انظر، Proclus, *Elements of Theology*, 229.

### ٣. عيون الحكمة (٢٦)

النص أدناه مأخوذ من خلاصة صغيرة في الفلسفة. مجدّدًا، نجد الزمن في هذا النص يُعرف على أساس علاقة الكيانات بالتغيّر والحركة،

وذوات الأشياء الثابتة، وذوات الأشياء الغير [غير] الثابتة من جهة والثابتة من جهة، إذا أخذت من جهة ثباتها، لم تكن في الزمان بل مع الزمان. ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدهر، ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان، الأولى أن يُسمّى السرمد. والدهر في ذاته من السرمد، وبالقياص إلى الزمان دهر.

يعكس هذا النصّ مسألتين. أولاًهما، تدرّج الزمن الذي رأيناه في استشهادات سابقة واضحٌ تمامًا هنا. ثانيًا، إذا أخذنا علاقة الجسد بالروح عند الإنسان كمرجع للأشياء التي نوقشت في الجملتين الأوليين، قد نستطيع أن نرى أنّ النفس هي العنصر الثابت والسرمد، في حين أنّ الجسد متغيّر ومتحوّل وزمنيّ وعرضة للفساد.

### ٤. الإشارات والتنبيهات (٢٧)

أخيرًا، لدينا نصّان من كتاب ابن سينا المتأخّر، الإشارات والتنبيهات. النصّ الأول مأخوذ من النمط السابع حول العقل، وحول المقطع المحدّد حول 'إنكار' ابن سينا الشهير لمعرفة الله بالجزئيات إذ يصير الله بذلك، برأيه، مرتفعًا في ضمن الزمان،

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمنيًا، حتّى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغيّر. بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالمي عن الزمان والدهر.

إنّ الله، كإله متعال وثابت وخارج الزمان لا يمكن أن يحتويه الزمن. معرفتنا نحن بالأشياء هي فرع السياقات الزمانية والأنطولوجية لأنفسنا ولأغراض معرفتنا. أمّا الله فلا يُحدّ بهكذا سياق؛ إنّه وحده في السرمد ومعرفته بالأشياء لا يمكنها أن تكون نفسها كمعرفتنا المشروطة بالزمان والمكان والحس. مع ذلك، فإنّ ما لا يستثنيه قول كهذا هو إمكان أن يكون الله في

(٢٦) الميرداماد، كتاب القياسات، الصفحة ٨، والصفحة ٩، السطر ٤٤؛ ابن سينا، عيون الحكمة، الطبعة الثامن، الصفحة ١٢، الأسطر ١٢ إلى ١٧.

(٢٧) الميرداماد، كتاب القياسات، الصفحة ٩، الأسطر ٩ إلى ١٥؛ انظر، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق محمد الشهابي (قسم: نشر البلاغة)، أعيد طبعه (١٩٩٦)، الجزء الثالث، النمط السابع، الصفحة ٣١٥، الأسطر ١٦ إلى ١٨، النمط الخامس، الصفحة ١١٩، السطران ٩ و ١٠.

الزمن على طريقة السلسلة-B-series عند ماك تاغرت (14) McTaggart. فابن سينا يستبعد بوضوح فكرة الزمن المتوتر، أو ما يُسميه ماك تاغرت بالسلسلة-A-series.

النص الثاني من النمط الخامس يتعاطى مع طبيعة السرمذ والعلية،

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء، وله معلول، لم يتعد أن يجب عن سرمذ.

إن احتوت العلة، إمكاناً، على كل الأشياء وكان تجانس بينها وبين كل الكيانات التي تأتي تحتها في الترتيب الأنطولوجية، فإنها تكون علة متخطية للزمان، إذ هي، بعكس ما يترتب عليها، لا تنحصر في الزمن. إن تشابه حالة ذلك الشيء في كل أحواله تعني أن ابن سينا يتحدث عن الكيانات الثابتة. العلة الثابتة تتخطى الزمن. يعمد الميرداماد إلى الاستشهاد بشرح للسرمذ في إزاء نمطي الزمن الآخرين من عند الشارح المتحمس لابن سينا - وإن كان مُبدعاً - نصير الدين الطوسي (ت. ١٢٧٤) (٢٩)،

عبر [ابن سينا] عن ذلك بـ 'السرمذ' لأن الاصطلاح، كما وقع على إطلاق 'الزمان' على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض في امتداد الوجود، فقد وقع على إطلاق 'الدهر' على النسبة التي تكون المتغيرات إلى الأمور الثابتة، و 'السرمذ' على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض.

## ٥. النجاة (٣٠)

غاية الاقتباس الأخير من ابن سينا أن يشرح المقطع الذي ورد سابقاً من الشفاء. هنا يريد الميرداماد أن يؤسس لإمكانية وجود الله مع الزمان والمكان مع كونه فاعلاً حقاً ولكن من دون أن 'يورطه' فيهما،

ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه.

(٢٨) لكن حتى هذا القول إشكالي، لأنه في هذه السلسلة ليس من مستقبل بما هو مستقبل؛ انظر، William Lane Craig, *Divine Fore-* knowledge and Human Freedom (Leiden: Brill, 1991), 226-227. مع ذلك، فإنه من الممكن أن نتخيل أحداثاً تقع في المستقبل بالنسبة إلينا وبالتالي تكون ممكنات مستقبلية في الوقت الذي تكون فيه متزامنة مع لأمضية durationlessness الله.

(٢٩) الميرداماد، كتاب القيسات، الصفحة ٩، الأسطر ٩ إلى ١٦، انظر، ابن سينا، الإشارات والتبهيات، المجلد الثالث، النمط الخامس، الصفحة ١١٩، الأسطر ٢٢ و ٢٥.

(٣٠) الميرداماد، كتاب القيسات، الصفحة ٩، السطران ٢٠ و ٢١، انظر، ابن سينا، النجاة، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الجليل، ١٩٩٢)، المجلد الأول، الصفحة ١٤٦، السطران ٢٣ و ٢٤.

المشار إليه في هذا المقام، كما ينبئنا التقليد الشرحي لطبيعيات أرسطو (iv 221a. 17)<sup>(٣١)</sup>، فهو الكيانات الخالدة التي توجد مع الزمان وتمتلك الفاعلية السببية في الزمان ولكنها ليست في الزمان ولا مقيّدة في الزمان والمكان.

في سياق تلخيصه لموقف المدرسة المشائية ككل، يكمل الميرداماد اقتباساته من النصوص السينوية بالاستشهاد بمقطع من كتاب التحصيل لتلميذ ابن سينا بهمنيار (ت). ١٠٦٦ (٣٢)،

ومعلوم أنّ الزمان ليس وجوده في زمان، حتّى يكون عدمه في زمان آخر؛ وأنّ الزمان من الأمور الضعيفة الوجود، كالحركة والهوى. وأمّا الأمور الزمانية، فهي التي فيها تقدّم وتأخّر، وماض ومستقبل، وابتداء وانتهاء. فذلك هو الحركة أو ذو الحركة. وأمّا ما هو خارج عن هذا، فإنّه يوجد مع الزمان، المعية التي ذكرناها في المضاف، أعني الإضافة العارضة لمتى (...)

وهذه المعية، إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات. فهو 'الدهر' وهو محيط بالزمان؛ وإن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت، فأحقّ ما يُسمّى به 'السرمد'. بل هذا الكون، أعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت، بإزاء كون الزمانيّات في الزمان. فتلك المعية كأنّها متى الأمور الثابتة، وكون الأمور الزمانية في الزمان متاهاً. وليس للدهر ولا للسرمد امتداد، لا في الوهم ولا في الأعيان. وبإلا كان مقدار الحركة.

يعكس هذا النصّ الاقتباس الأول من ابن سينا بقوة، ويبرز اكتمال 'الموقف' السينوي الذي يؤدّ الميرداماد أن يستحضر سلطته.

من ثمّ، ولكي يعكس ذوقه الأفلاطوني، يستشهد الميرداماد بمقطع من الطبيعيات في كتاب المطارحات للفيلسوف الإشرافي الإيراني شهاب الدين السهروردي (١١٥٥-١١٩١م) وبآخر من الكتاب الشهير باسم أثولوجيا أرسطو - وهو، في واقع الأمر، الأجزاء ٤ إلى ٦ من 'ناسوعات' أفلوطين.

يقول السهروردي (متابعاً ابن سينا ومعيداً صياغة المقطع المأخوذ من الشفاء أعلاه)،

الدهر في أفق الزمان، والزمان كمعلول للدهر، والدهر كمعلول للسرمد. فإنّه، لولا دوام نسبة

(٣١) صيغت بأفضل ما يمكن في شروح الإسكندر الأفروديسي وسيمبليسيوس Simplicius على المسمّات Lemmata: انظر -Simplicius in Physicorum in Commentaria in Aristotelian Graeca, ed. H. Diels (Berlin: G. Reimann, 1882) ix. 739, 14-20, trans. J. O. Umson (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 150.

(٣٢) ميرداماد، كتاب القياس، الصفحة ١٠، السطور ٣ إلى ١٥ بهمنيار، كتاب التحصيل، تحقيق مرتضى مطهری (طهران: مطبعة جامعة طهران، أعيد طبعه ١٩٩٦)، ما وراء الطبيعة، الجزء الثاني، المقالة الثانية، من الصفحة ٤٦٢، السطر ١٢ إلى الصفحة ٤٦٣، السطر ٩.

المجرّدات بالكلّيّة إلى مبدأها [مبدئها]، ما وُجِدَت الأجسام، فضلاً عن حركاتها. ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ [مبدأ] الزمان، ما تحقّق الزمان، فصَحَّ أَنَّ السرمَدَ علّةٌ للدهر والدهر علّةٌ للزمان<sup>(٣٣)</sup>.

لاحظ أنّ تراتبية الزمن تُبرِّزُ هنا كنزولٍ علّيٍّ وأنّ الميول الأفلاطونية المُحدّثة لهذا التفسير للزمن هي أكثرُ إلفاً للنظر.

لقد صُمِّمت الاقتباسات المأخوذة من الأتولوجيا لإثبات أنّ الدهر هو مستوى الزمان المعقول، في حين أنّ مستوى السرمَد هو مستوى الكلّ المتساوق. الأتولوجيا، إذاً، تشرّح القسمة الثلاثيّة للزمن، بيد أنّها تفترض، كذلك الأمر، إمكانيةً تتجاوز النفس الإنسانية لهذه المستويات. في رؤوس المسائل، الواردة في مقدّمة النصّ، يُجادل الكاتب بأنّ الكيانات المعقولة هي لازمانيّة لأنّ المعقولات توجد، كما ينبغي، في الدهر لا في الزمان. ولهذا السبب، بالتحديد، تستطيع أن تكون عللاً للزمان<sup>(٣٤)</sup>. فالإنسان، تاليًا، مركّب - ينطوي على تناقض ظاهريّ - من جسد زمنيٍّ ومن نفسٍ دهرية<sup>(٣٥)</sup>. وإظهار التمايز بين الزمان والدهر، يستعين الميرداماد بالمير الثاني من الأتولوجيا حيث يجادل الكاتب بأنّ الروح عندما ترتدّ إلى أصلها في العالم المعقول الأعلى، كما هو نزوعها الذي يتجلّى في الاستعارة الواردة في التاسوعات (المير الرابع، الصفحة ٨، السطر ١)<sup>(٣٦)</sup>، فإنّها تُظهرُ عندها انتماءها إلى عالم الدهر لا إلى الزمان<sup>(٣٧)</sup>. إنّ النفس تُدرِكُ باستحضار الجواهر الثابتة واللازمانيّة للأشياء في العالم المعقول، وبالتالي، تكون علّة للزمان من خلال عمليّة الإدراك. بعد ذلك يستشهد الميرداماد بالمير الخامس ليبيّن ماهيّة مستوى الدهر الإلهي<sup>(٣٨)</sup>. يناقش الكاتب مستويات ثلاثة من الفاعليّة: الفاعليّة *energeia* الكاملة للفاعل الأوّل وهو الله، وفاعليّة العقول وهي أقلّ كمالًا، وأخيرًا الفاعليّة العارضة للفاعِل الزمانيّة. وفي إزاء كلّ مستوى من الفاعليّة، ثمة من الزمن مستوى. يختم الميرداماد بالاستعانة بالمير السابع من الأتولوجيا ليبيّنَ علاقه الله

(٣٣) الميرداماد، كتاب القيمات، الصفحة ١١، الأسطر ١ إلى ٤.

(٣٤) الميرداماد، كتاب القيمات، الصفحة ١١، الأسطر ١٢ إلى ١٧ انظر، الأتولوجيا في أفلوطين عند العرب، تحقيق عبد الرحمن

بدوي (القاهرة: L'Institut Français، ١٩٤٧)، الصفحة ٨، الأسطر ٦ إلى ١٠.

(٣٥) انظر، أتولوجيا، الصفحة ١١، الأسطر ١١ إلى ١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، المير الأوّل، الصفحة ٢٢.

(٣٧) الميرداماد، كتاب القيمات، من الصفحة ١١، السطر ١٩ إلى الصفحة ١٢، السطر ١٠ أتولوجيا، المير الثاني، الصفحة ٢٩،

من السطر ٣ إلى السطر ٨، والصفحة ٣٠ من السطر ٦ إلى السطر ١١، والصفحة ٣١، من السطر ٧ إلى السطر ٩.

(٣٨) الميرداماد، كتاب القيمات، من الصفحة ١٢، السطر ١١ إلى الصفحة ١٣، السطر ١٣ أتولوجيا، المير الخامس، الصفحة ٦٨،

من السطر ٢ إلى السطر ١٧.

بالكيانات عبر الزمان<sup>(٣٩)</sup>. ثمة سلسلة عليّة [سببية] تعبّر مستويات الزمن اعتماداً على مدى تغير الكيانات في مستواها الوجودي. ما هو بالغ الأهمية بالنسبة إلينا هو أنّ الله يخلق في الزمان؛ لا ينبغي لعلّة الزمان أن تتخطاه<sup>(٤٠)</sup>.

توصلنا هذه الاقتباسات إلى وجود ثلاثة مستويات من الزمن توازي ثلاثة مستويات أنطولوجية للواقع. إذاً، هناك ثلاثة أنواع محتملة من الحدوث: الرؤية الأولى تعني أنّ للكون بداية في الزمان (حدوث زمني)، وهذه رؤية ترتبط، في الأغلب، بعلم الكلام الإسلامي<sup>(٤١)</sup>، والثانية ترى أنّ الكون مسبوق بالعدم الصريح، ما يعني أنّه (الكون) يلي الله بجوهره (حدوث ذاتي)، وهي رؤية ترتبط بابن سينا. أمّا الرؤية الثالثة فتخلص إلى أنّ الكون مسبوق بالعدم النسبي؛ أي أنّه كان في القوة فانتقل، من ثم، إلى الفعل، وهذا ما يُعرف بالحدوث الدهري<sup>(٤٢)</sup>.

الآن، ما الذي يترتب، ممّا ذكر، على علاقة الله بالعالم؟ يقصّر ابن سينا فكرة حدوث العالم على كونها مجرد إمكان بالنسبة لواجب الوجود<sup>(٤٣)</sup>. إنّ الوجود يعتمد بالمطلق على الله كعلّة له، كمُعْطٍ للوجود وكفَيوم وجودي. أمّا معنى قولنا «إنّ العالم حادث ذاتاً» فهو أنّه متأخّر منطقياً عن الله لا أنّه متأخّر زمانيّاً. إنّ اختزال الحدوث إلى الإمكان، عند الميرداماد، لا ينطوي على حدوث حقيقي للعالم. كما أنّه يعتبر الخلط السينيوي بين مستوى الدهر حيث العقول ومستوى السرمَد الإلهي فيه من الإشكالات ما فيه<sup>(٤٤)</sup>. هو يجدد ممكناً الإبقاء على حدوث العالم من خلال الفصل بين فكرتي الدهر والسرمَد<sup>(٤٥)</sup>. المسألة الأساس هي أنّ الجواهر التي تكون متلازمات منطقية لله ليست، في الواقع، حادثة؛ ولذا فإنّ فكرة الحدوث تحتاج إلى

(٣٩) الميرداماد، كتاب القياسات، من الصفحة ١٣، السطر ٤ إلى الصفحة ١٤، السطر ٢٦؛ أولوجيا، المير الثامن، الصفحة ٩٤ الأسطر ١ إلى ٦، والصفحة ٩٦، السطر ٤ إلى ١٤، والصفحة ١٠٩، الأسطر ٥ إلى ٨، الصفحة ١١٠، السطران ١٨ و ١٩، الصفحة ١١١، من السطران ٣ و ٢ والسطران ١٢ و ١٣، والصفحة ١١٤ من الأسطر ١٤ إلى ١٨.

(٤٠) كان باستطاعة الميرداماد أن يقبس المزمع من النصوص من أولوجيا التي تبصر على أنّ العالم ليس مخلوقاً في الزمن بل في دائرة المعقول (الدهر)، رغم أنّ النص يستعمل عبارة الأزل، والذي يتسامى الله عليه.

(٤١) البهبهاني، حكيم أسرارآباد، الصفحة ١٩٨، يذكر ٣ lemmata لهذا الخيار: الحدوث التدريجي حيث يتكشف الوجود تبعاً في الزمان، ثم الحدوث اللغفي حيث يخرج الخلق إلى الوجود دفعةً واحدة، وحدوث دفعتي من نوع آخر وهو النموذج الاتفاقي الكلامي Occasionalism (مذهب المناسبة) لخلق العالم في الزمان. وقد روج ويليام لاين كرايغ William Lane Craig لهذا النموذج في كتابه (God, Time and Eternity, passim) على أنّه الدليل الكوزمولوجي الكوني على وجود الله.

(٤٢) موسوي، حكيم أسرارآباد، الصفحة ١٩٦.

(٤٣) ابن سينا، الإشارات والتهيهات، النمط ٥، الجزء ٣، الصفحات ٩٧ إلى ١١٥.

(٤٤) الميرداماد، تقوم الإيمان، من الصفحة ٣٢٦، السطر ١٢ إلى الصفحة ٣٢٩، السطر ٦.

(٤٥) Fazlur Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of huddūth Dahūt', Journal of Near Eastern Studies 39 (1980), 142-143.

الإجابة عن ما إن كان الإمكان يقع في طبيعة الأحداث أو في زمنها<sup>(٤٦)</sup>.

يوافق الميرداماد ابن سينا على أن خلق العالم ممتنع في الزمان<sup>(٤٧)</sup>، ولكنه يسأل: أين ومتى يحدث الخلق؟ قد تكون الإجابة عن هذا السؤال بلا معنى عند ابن سينا لعدم وجود نقطة بداية حقيقية للعالم بنظره، أما الميرداماد فيأتي بجواب أكثر إطلاقاً وحمية من الناحية الأنطولوجية: إن خلق وحدث العالم يحصلان في مستوى الدهر إذ فيه يتفاعل الله الثابت مع الزمان المتغير. هذه هي النظرية المعروفة بالحدث الدهري<sup>(٤٨)</sup>. فعند الميرداماد، لا بد من وجود انفكاك بين الذات الإلهية والكون، فالكون في تأخر مطلق عن الذات. هو تأخر علي [سبي] ومفهومي فكل ما هو موجود يدور مدار دوامة الدهر، أما الله فهو الموجود الأوحس في السرم<sup>(٤٩)</sup>. ويجادل الميرداماد في كتابه تقويم الإيمان بأن الله سابق في السرم ومتفرد فيه وخالق، وهو مع 'الأكوان' في الدهر، أخرجها من القوة إلى الفعل، وتسمى عن الزمان الذي تعجز قيوده المادية عن الإحاطة به<sup>(٥٠)</sup>. في هذا المقام، لا بد من الوقوف على مفهوم 'أصالة الماهية' عند الميرداماد لكي نتوافر على فهم صحيح لفكرة الحدث عنده<sup>(٥١)</sup>. هو ي طرح ثلاثة مستويات وجودية: الله، وهو يتخطى الوجود being؛ الجوهر، وهي في الدهر بقايلاتها وفعاليتها؛ وأخيراً، الوجودات الفردية، وهي تجليات تلك الجواهر في عالم الظواهر. في مستوى الدهر، تشارك الجواهر التي تكون بالقوة المعية مع الله، أما تلك الجواهر التي تحقق بالفعل تكون متأخرة عن الله إذ تكون قد خضعت لعملية أخرجها [الله] بواسطتها من القوة إلى الفعل. المشكلة، مشكلة النموذج السنيوي، إذا، أنه لا يفسر العلية الإلهية عند هذا المستوى ولا يشرح كيفية خروج الجواهر من القوة إلى الفعل. أما ما يقترحه الميرداماد فهو حل مثير للاهتمام لمشكلة الإله الخارج عن الزمان، الفاعل والخالق فيه في آن.

(٤٦) الميرداماد، كتاب القيسات، الصفحة ٢٢٦، السطور ٣ إلى ١٤، انظر، Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of huḍūth Dahri', 144.

(٤٧) بطبيعة الحال، فإن فلسفة الدين المعاصرة ترى إلى فكرة الخلق من دون زمان على أنها متهافة بالقدر عينه؛ انظر، Helm, *Eternal God*.

(٤٨) موسوي، حكيم أسرارها، الصفحات ١٧٩ إلى ١٩٩.

(٤٩) الميرداماد، كتاب القيسات، من الصفحة ٧٥، السطر ٤ إلى الصفحة ٧٦، السطر ٤٦، انظر، Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of huḍūth Dahri', 150.

(٥٠) الميرداماد، تقويم الإيمان، من الصفحة ٣٢٩، السطر ١٠ إلى الصفحة ٣٣٠، السطر ٦. من المحتمل أن يكون هذا النص قد كتب في نفس الفترة التي كتب فيها كتاب القيسات أو قبله. ولا بد أنه قد اكتمل مع حلول عام ١٠٢٣ هـ. (١٦١٤ أو ١٦١٥ م). أي قبل ١١ سنة من إكمال كتاب القيسات إذ إن أقدم مخطوطة (MS Astan-I Quds-I Radavi 222) لشرح السيد أحمد العلوي (تلميذ الميرداماد وصهره) والموسوم 'كشف الحقائق' يحمل هذا التاريخ؛ انظر أوجي، مقدمة تقويم الإيمان، الصفحة ١٥٧. إن دليل الحدث في هذا الكتاب أكثر اقتضاباً وبلاغة إلا أن المرء يجد عناصر من الدليل الثاني في كتاب القيسات.

(٥١) الميرداماد، تقويم الإيمان، من الصفحة ٣٢٤، السطر ٨ إلى الصفحة ٣٢٦، السطر ٨.



بعيداً عن مسألة طبيعة الحدوث السرمدية [الذاتي]، فإن فكرة الميرداماد عن الزمان تقدم للنقاش حلاً لمفهوم 'البداء' في الكلام الشيعي، أو، بتعبير بسيط، فكرة أن الله يُغيّر رأيه<sup>(٥٢)</sup>. ففي أجواء الجدل الديني في إيران الصفوية، صار البداء من موضوعات النقاش المحموم. يمكن اعتبار مبدأ البداء نظرية شيعية في العدل الإلهي (ثيوديسا) ومحاولة لتبرير الفشل والإخفاق في هذا العالم. إلا أن البداء، عند خصماء متكلمة الشيعة، يُعرضُ حتمية القضاء الإلهي ومطلقية القدرة والعلم الإلهيين للمحذور. إذا كان علم الله وقضاؤه مُطلقين في الأزل، فبأن تغير الأحداث في هذا العالم<sup>(٥٣)</sup> خارج التصور تماماً. ما يحاول مبدأ البداء أن يقوم به هو أن يفصل الإرادة الإلهية عن العلم الإلهي المُسبق ومن ثم يتقدم [يقترح] بدرجات من الت كشف أو التبدي الصيروري للعلم الإلهي<sup>(٥٤)</sup>. وبالإضافة إلى ذلك، فإن المبدأ ينطوي على رؤية غير قضوية non-propositional أو استطرادية non-discursive للمعرفة الإلهية: إن معرفة الله بالأحداث ليست قضوية [بحسب القضايا] ولا تولد معرفته ميلاً معيناً في عقله يمكن أن يتغير أو يتحوّر مع 'التغيرات' التي تطرأ على معرفته أو على سيرورة الأحداث<sup>(٥٥)</sup>. لا يحتوي 'الوعي' الإلهي عمليات تقتضي التدبر والروية. إن الإله الثابت والمتعالي واللاوقتي لا يستطيع أن يعرف بواسطة قضايا السلسلة-أ المتوترة.

يستعين الميرداماد، في رسالته الكلامية 'نبراس الضياء وتسواء السواء' في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء، بنظريته في الزمان والحدوث الدهري لشرح هذه المسألة<sup>(٥٦)</sup>. إن

(٥٢) الميرداماد، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء، تحقيق حامد ناجي أصفهاني (طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٥)، موسوي، حكمه استرأباد، الصفحات ٢٠٩ إلى ٢١٤.

(٥٣) Mahmoud Ayoub, 'Divine Preordination and Human Hope: A Study of the Concept of 'bada' in the Imāmi Shī'ī Tradition', *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986), 623-632; W. Madelung, 'bada', *EI* iii. 354-355.

(٥٤) إن خطأ متوازيًا، جليًا ومفيدًا، يمكن ملاحظته في فكرتي المعرفة الطبيعية و'الوسيلة' عند سواريز Suarez ومولينا Molina في فترة ما بعد المصور الوسطى؛ انظر، *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, 237 ff., and *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez* (Leiden: Brill, 1988), 169 ff.; cf. Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), 140-148; Hasker, *God, Time and Knowledge*, 19-52. عن الحرّية الإنسانية دوّما تفرط، في الوقت عينه، بالقدرة الإلهية. إنها نموذج واقعي يفترض أن معرفة الله الحقة بخصوص 'العكس-فعليات' counterfactuals هي بحيث يعلم الله كل ما يمكن للمرء أن يختار فعله بحرية.

(٥٥) انظر، نقاش كيني Kenny لقول توما الأكويني في هذه المسألة في كتاب 'إله الفلاسفة' *The God of Philosophers*، الصفحتان ٤٢ و٤٣. في سياق متصل، يجادل أليستون Alston بأن الله ليس لديه أي معتقدات أو نزعات بخصوص الأشياء أو الأحداث لأن حالات كهذه تنطوي على قابلية للخطأ؛ بل المعرفة الإلهية حديثة؛ انظر، *Does God Have Beliefs?* *Religious Studies*, 22 (1986), 287-306.

(٥٦) النص في أصله نقضٌ لدحض نصير الدين الطوسي الفقهي للبداء. يكتب الطوسي في تلخيص المحصل، تحقيق عبد الله نوراني (بيروت: دار الدعوة، ١٩٨٣)، الصفحات ٤٣١ إلى ٤٣٢، ما يلي، «إنهم [أئمة أهل البيت عليهم السلام] لا يقولون بالبداء؛ وإنما القول بالبداء ما كان إلا في رواية رُوّوها عن جعفر الصادق عليه السلام: أنه جعل إسماعيل القائم مقامه من بعده، فظهر من إسماعيل ما لم يرضه منه، فجعل القائم مقامه موسى، فُسِّلَ عن ذلك فقال: 'بدا' الله في أمر إسماعيل'. وهذه رواية، وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عمداً». من الواضح أن الحتمية السنيوية (وهي في هذه الحالة لا تُبَدّل عن

التفسير الشيعي التقليدي للبداء يرى فيه شكلاً من أشكال النسخ؛ فكما أن آيات معينة من القرآن قد نُسخَت في حين ظلت جزءاً من الوحي، كذا أيضاً وُضعت إمكانات بعض الأحداث جانباً بعدما تغيّر إصطال هذه الأحداث إلى هذا العالم<sup>(٥٧)</sup>. يرتضي الميرداماد هذا التفسير عندما يعلن أن محلّ البداء في الخلق هو كمحلّ النسخ في الوحي<sup>(٥٨)</sup>. إلا أنه يذهب أبعد منه<sup>(٥٩)</sup>. إن الله متسام عن الزمان والدهر؛ إنه ليس في الزمان أو معه. أمّا الموجودات في هذا العالم، فمحدودة بالامتداد في الزمان والمكان فهي كيانات زمنية وإن كانت لها ظهور في الدهر بنحو ما<sup>(٦٠)</sup>. فكلّ حادث له نصيب من ثلاثة أنواع من الحدوث: الذاتي، الدهري، والزمني<sup>(٦١)</sup>. إن حوادث هذا العالم يحدثها الامتداد، لكن لا امتداداً مماثل لها في الدهر (بالتأكيد ليس في السرمد حيث لا امتداد على الإطلاق). أمّا الله وصفاته (ومنها الخلق والعلم) فيتجلّيان في مستويات ثلاثة من الوجود والزمان، إلا أن طبيعتهما تتغيّر تبعاً لمستوى التجلي الوجودي<sup>(٦٢)</sup>. ليس من حادث واحد، في الزمان أو في الدهر، وهو ناتج عن فعل اسم الهيّ ما، يشبه حادثاً آخر<sup>(٦٣)</sup>. إذاً، إن ظهور تعاقب الأحداث في امتدادنا الزمني ليس كامتدادها في الدهر، وبالطبع يختلف عن علّتها في السرمد. أضف إليه، بما أن معرفة الله لا-زمانية، فإننا نتلافى الحتمية إذ الأحداث في الزمان لا تسببها مباشرة معرفة لا-زمانية<sup>(٦٤)</sup>. المستوى الأساسي للثيوديسا [نظرية العدل الإلهي]، إذاً، ليس مملكة السرمد والأسماء الذاتية المطلقة والأساسية التي تجلّد في الذات الإلهية مرجعها الوحيد، وليس هو

الجبرية (الكلاسيكية) لا تسجم بالمرّة مع هكذا رؤية ديناميّة للعلم الإلهي لأنها، واستقاءً من التقليد الأرسطي (والتحديد النقاش الشهير حول الممكنات المستقبلية في "حول التأويل IX" *De Interpretatione* IX)، ماقت مشكّلة مصالحاً شروط صدق القضايا حول الممكنات المستقبلية مع التأكيد على العلم والقدرة الكلّين.

(٥٧) 'Ayoub, 'Divine Preordination and Human Hope', ٦٢٤. يتقدّم الملا صدرا بديل يقتضي التمييز بين مستويين من المعرفة الإلهية، أحدهما مطلق والآخر نسبي وموحي. لهذا الغاية، يستعين بحدّثين من الإمامين الخامس والسادس [عليهما السلام] يميّزان فيهما بين معرفة الله الخفية التي اختصّ بها نفسه، وبين المعرفة التي أوصلها الله إلى الأنبياء والأئمة - انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١)، الجزء السادس، الصفحة ٣٩٩، الأسطر ٢ إلى ١٠.

(٥٨) الميرداماد، نبراس الضياء، الصفحة ٥٥، السطر ١٨.

(٥٩) غرض بهاء الدين العاملي، وهو صديق مقرب للميرداماد، مقارنة أخرى ترى إلى الزمان كجبل ممثّل نستطيع رؤية مقطع منه واحد. الزمان عندنا، إذاً، متوتر وغير مترابط (متفاضل) إذ إننا نختاره كماضٍ ومضارع ومستقبل. أمّا معرفة الله بالأشياء، ومنها الزمان، فهي معرفة حضورية؛ بمعنى أن الجبل حاضرٌ عنده بأكمله. انظر الكشكول (بيروت: دار الدعوة، ١٩٨١)، الجزء ١، الصفحة ١٨٣، السطور ١٩ إلى ٢٤.

(٦٠) الميرداماد، نبراس الضياء، من الصفحة ٥٨، السطر ١٧ إلى الصفحة ٥٩، السطر ٨.

(٦١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩، الأسطر ٩ إلى ١٥.

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٢ و٦٣.

(٦٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٤ و٦٥.

(٦٤) Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum* (London: Duckworth, 1983), 255-258.

مملكة الأحداث الزمنية في هذا العالم، بل هو عالم الدهر الوسيط حيث مسار الأحداث وكرها في سيلان دائم. ليس في هذا العالم الوسيط شيء هو حتمي أو ثابت بينما هو حتمي ومتغير. لا بد من فهم مبدأ البدء عند هذا المستوى، كتسوية بين التفويضية الجذرية التي تجعل الله عرضة لتغير الوجودات الزمنية، والجبرية الجذرية التي تضع أحداث هذا العالم الزمنية ما بعد الثبات المحض للسرم.

إن اهتمام الميتافيزيقا التوحيدية بفهم العلاقة بين الله والكون، بين المسؤولية الفردية والقدرة على تمييز الحقيقة والحتمية الإلهية، كان له تأثير كبير على نظريات الزمان في العهد الصفوي. تفترض نظرية الداماد طبيعة صيرورية للواقع حيث كل شيء في حالة سيلان وكل الكيانات متحركة وغير ساكنة. وفي حين تصدر هذه النظرية عن التكون الفكري الخاص للميرداماد وتقف على أكتاف المفكرين اليونانيين والإسلاميين القدماء، إلا أن الميرداماد ليس بمفكر تقليدي على الإطلاق. قد يكون من المغري أن نصنف آراءه كآراء منسجمة من الأفلاطونية المحدثة المتأخرة، إلا أنه نقل هذا النموذج وعبر عن مسائل أساسية كمفكر وكلامي خارج من سياق شيعي يتفاعل مع تقاليد إسلامية/ أفلاطونية محدثة في الحقبة الصفوية. ما هو في غاية الأهمية هو عدم قول أي مفكر في تلك الحقبة بقدّم العالم كما فعل ابن سينا وأبو البركات البغدادي. ربما كان ذلك لأن الفلسفة تراخت، أو اتسعت، لتشمل الكلام والعرفان والالتزام بـ 'الحياة الدينية'، وبالتأكيد لأن القول بالقدّم ينافي، على الأقل ظاهراً، ما ورد في القرآن وعلى السنة أئمة الشيعة.

يبدو أن نظرية الميرداماد في الزمان مقبولة إلى حد كبير لأنه يستعملها ليعالج، بفعالية، مسألتين مهمتين: خلق العالم (كيف خرجنا إلى الوجود؟) والعدل الإلهي (لماذا يبدو تكشف الأحداث والوجودات في هذا العالم بهذا الشكل من التعسفية؟). كما أن النظرية تكشف عن تماسك داخلي متين. مع هذا، فإن ما تقدّم به الميرداماد ظلّ مهماً من قبل طلبة الفلسفة الإسلامية في العصور التي تلت. ورغم أن معظم أعماله الفلسفية متوافرة اليوم، فإن كل ما صدر في ثلاثين عاماً لا يتخطى ورقتان علميتان حاولتا، دونما توفيق، أن تفسرا قوله في الخلق والزمان. إن المعالجة الكاملة والدقيقة لأعمال الميرداماد ما زالت تنتظر من يُقدّم عليها. لا تعدو محاولتي هنا أن تكون مؤشراً في هذا الاتجاه. نحن لن نستطيع أن نقيم مساهمات 'مدرسة أصفهان'، أو حتى أن نسأل ما إن كان هذا اللقب مفيداً، إلا متى ما فهمنا أعمال أعضائها الأساسيين.



# إدْمُنْد هُسِرل: الوعي الذاتيُّ بالزمان

مايكل آندروز<sup>(١)</sup>

ترجمة: محمود يونس

يرى هُسِرل أنَّ سلسلةً من اللحظات -الآن المنعزلة، لا تكفي لتشكُّل أيِّ موضوع، فلا بدَّ من وجود نوع من الحضور للموضوع يكون مُمتدًّا (مُستمرًّا). فالآن المعيشة هي صيرورةٌ تُشكِّل العلاقة بين ما هو ماضٍ مُباثر (من خلال الاستدكار الحضورّي) ومُستقبل مُباثر (من خلال الاستنظار الحضورّي). هذه البنية المُشكلة من الاستدكار والاستنظار الحضوريّين هي من أهمِّ أبعاد الخبرة الإدراكية، وهي التي تُشكِّل، بدورها، لحظات الزمان كماضٍ وحاضرٍ ومُستقبل، في وحدةٍ متماسكة من الخبرة الذاتية، بحيث يبدو للذات المدركة أنَّ الزمان في سيلانٍ مُستمرٍّ. أمَّا الزمان المقصودُ هنا فليس هو الزمان الموضوعيُّ، بل هو الحقل الزمنيُّ البدنيُّ.

## ١. تمهيد

يقتضي التأويلُ الفينمولوجيُّ<sup>(٢)</sup> للزمان جهدًا خاصًّا إذ لم تُفرد المنظومةُ الفينمولوجيةُ «قناةً» خاصَّةً في موضوعه. أمَّا موضوعه، فنُمنلوجيًّا بالطبع، فهو الفينمولوجيا الترنسندنتالية<sup>(٣)</sup>،

(١) أستاذ الفلسفة الفارَسيَّة وفلسفة الدين في جامعة سياتل بأميركا.

(٢) يُسر مصطلحُ *Phänomenologie* الألماني (أو *phenomenology* بالإنكليزية) شجونَ المُشتغل بالترجمة إلى العربية لعدم الوصول إلى توافقٍ على ترجمته، لا لأنَّ القوم يجتهدون وكلٌّ مبرَّر له اجتيازه، بل لأنَّ اعتباطيةَ الترجمة الأولى تفرِّضُ نفسها ولعدم وجود هُيئات علمية عاملة ومجلات متخصصة تمتلك قدرة الوصول إلى إجماع (علميٍّ؛ لا يُلغى الأراء والاجتهادات). فما بين ظواهرية وظاهرانية (الأولى ظاهرة لعدم جواز النسبة إلى الجمع) وظهورية وغيرها، يتآكل المعنى أو يُنهك بما لا يحتمل. ناهيك عن عدم قدرة هذه المفردات على تبيان الفارق بين *Erscheinung*، أي الظهور للحواس، و *Phänomen*، أي الظهور في الوعي. وعلى أمل أن يشبَّع مصطلحُ 'الفيما' - على وزن فعلياء الذي استعانت به العربُ عندما قالت كيمياء وفيزياء... - الذي نخَّه الدكتور موسى وهبي، والذي قد يخلُ هذه المشاكل، أجدني مُتمسِّكا بلفظة 'الفنمولوجيا' وقد خففتها مُستعينًا بالحركات. على هذا، تصيرُ *Phänomen* ظاهرة، و *Erscheinung* ظهورًا، و *Erscheinen* (أو *appearance* بالإنكليزية) مظهرًا. المترجم.

(٣) أثرت الإبقاء على 'ترنسندنتالية'، دون 'متعالية'، لشيرع تداولها بالعربية. المترجم.

أي، بنية كل شرط لإمكانية المعرفة. بالتالي، محور سؤال أصل الزمان وتكوّنه، كما برز في مشروع هوسرل الذي امتد على مدى ٣٠ عامًا (من العام ١٩٠٠-١٩٣٠، تقريبًا)، حول التصورات المختلفة للزمان؛ حول الخبرات المعيشية التي يتبدى فيها الزمنيّ بمعناه الموضوعي. هنا نجد ضرورة أن نكون واضحين تمامًا فيما يخص الغرض الملائم لمبحثنا. فهوسرل لا يريد من تعاطيه في أصل الزمان وتكوّنه الزمان الموضوعي. هو واضح تمامًا في ذلك، خاصة في محاضراته التي ألقاها عام ١٩٠٥، والتي صدرت لاحقًا تحت عنوان «محاضرات حول فينولوجيا الوعي الذاتي بالزمان *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*».

إن المرة لا يجد أدنى آثار الزمان الموضوعي [أي، الكرونولوجي أو «الكوني» cosmic] من خلال التحليل الفينولوجي. فالحقل الزمنيّ البدنيّ ليس، بأي شكل من الأشكال، جزءًا من الزمان الموضوعي<sup>(٤)</sup>.

السؤال الذي يتّاب تحقيقنا، إذًا، هو ما يلي، «هل تقودنا ظاهرة الزمان إلى كلفة بنية وجودها؟ أم هل نصل من أصل الزمان وتكوّنه إلى فهم مفادها أنّ كلفة الزمان، بالمبدأ، متعذرة الإحراز؟» بكلام آخر، كيف لتوصيف هوسرل لأصل الزمان أن يبين البنية الأساسية لكل خبرة ممكنة؟ وبأي المعاني يحتم وصف تكوّن الزمان العودة إلى المعطيات الفينولوجية حيث كل ما يختبر يتشكل فينولوجيًا؟

## ٢. مسألة الزمان كموضوع لأعمال هوسرل

عبر هوسرل نفسه عن هذه المتعضلة بغير نحو في كتاباته المختلفة. فقد ظلت مسألة الزمان محورية في فكره بدءًا بكتابه «مباحث منطقية *Logische Untersuchungen*»<sup>(٥)</sup>، وانتهاءً بمقالته الشهيرة في الموسوعة البريطانية *Encyclopedia Britannica*. حتى إنه نظر إلى مسألة السيكلولوجيا الفينولوجية وعلاقتها بالفينولوجيا الترنسندنتالية من خلال تكوّن الزمان.

(٤) Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, ed. Martin Heidegger, trans. James Churchill (Bloom-

ington, IN: Indian University Press, 1964), p. 24. [وقد صدر الكتاب مترجمًا إلى العربية مؤخرًا؛ انظر، إدموند هوسرل، دروس في فينولوجيا الوعي الباطني بالزمان، ترجمة لطفي خير الله (بغداد-بيروت: دار الجصل، ٢٠٠٩). والكتاب، في الأصل، مجموعة محاضرات ألقاها هوسرل وضبطتها إديث شتاين Edith Stein، ثم عهد هوسرل إلى مارتن هايدغر، الذي حل محل شتاين كمعاون له، بتحريرها في كتاب. صدر الكتاب في الفترة التي لم يعد فيها ممكنًا نقادي الخلاف الذي نشأ بين الفيلسوفين وأدى إلى القطيعة بينهما. المترجم.]

(٥) ألف إلى أن الكتاب قد صدر مترجمًا إلى العربية مؤخرًا. انظر، إدموند هوسرل، مباحث منطقية، ترجمة موسى وهي (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠). المترجم.

وتصيرُ المسألة ملحّةً بشكل خاصّ في ضوء سياق نقاشات المفكرين الألمان في العقود الأولى من القرن العشرين. قد نستطيع أن نلاحظ، على سبيل المثال، نشر ألبرت أينشتاين [١٩٥٥] Albert Einstein لنظريته في النسبية العامة سنة ١٩١٥ إثر تقديم هُسرل للفنمولوجيا الترنسندنتالية، في كتابه 'أفكار' *Ideen*، قبلها بستين. في الأفكار، يُحاول هُسرل التشاؤ مع مشكلة الزمان على ضوء البنية الترنسندنتالية للوعي. وهو يستقصي، مجدداً، موضوعة الفنمولوجيا الترنسندنتالية عن طريق «فنمولوجيا إدراك الأجسام» في مقالة الموسوعة البريطانية التي استغرقت خمس مسودات - ما بين أيلول ١٩٢٧ وشباط ١٩٢٨<sup>(٦)</sup> - ليقر. يلفت هُسرل، في هذه المقالة، إلى أن الردّ الفنمولوجي phenomenological reduction «يكشف عن ظاهرات الاختبار الذاتي الفعلي»، وهذا تذكير واضح بنظريته في الوعي الذاتي بالزمان التي أذاعها في محاضرات عام ١٩٠٥.

يظهر الزمان الفنمولوجي، بعكس الزمان السيكلولوجي، كلّ الصوّر الجوهرية التي تحدّد الواقع النفسي. ولأنّ الفنمولوجيا الترنسندنتالية هي نظرية أكثر نضجاً في الما قبل *a priori*، فإنّ الفنمولوجيا الماهوية eidetic phenomenology شرط لا بد منه لقيام الفنمولوجيا السيكلوجية. وبما أنّ الموضوعية التجريبية تتضمن كلّ مفارق - المحتوى المعيش والمختبر للزمان والمكان الموضوعيان ضمناً -، فإنّ الوصف الفنمولوجي لمنشأ الزمان ومصدره يبدأ بتعليق كلّ حكم حول العالم الموضوعي للأشياء والأحداث الحقيقية [epoché]<sup>(٧)</sup>. هكذا إذا، يُبْنِوْنا إلحاح هُسرل الحرون على ضرورة الردّ الترنسندنتالي (منذ ما بعد كتاب الأفكار - ١٩١٣). بمراجعة جريئة لعدد من المشاكل التي لم تجد لها حلاً في محاضرات عام ١٩٠٥ حول الوعي الذاتي بالزمان.

برأيي أنّ ما أورده هُسرل في كتاب 'الأفكار' وفي مقالة الموسوعة، بالإضافة إلى محاضرات عام ١٩٠٥، يُظهر مدى واستعاً من الآراء المعقّدة التي كان هُسرل ما يزال يتنازع معها منذ أن تعرّف على مشكلة الزمان أولاً على يد بريتانو [١٨٨٣-١٩١٧] Brentano. ففي محاضراته حول الوعي الذاتي بالزمان، هو يبدأ بوصف تحليل وعي الزمان [الوعي بالزمان]

(٦) بتعديلات بسيطة فحسب، ظلّت النسخة ١٤ من مقالة هُسرل في الموسوعة البريطانية مطبوعة منذ عام ١٩٢٩ إلى عام ١٩٧٤. انظر، رجاءاً، Thomas Sheehan, Edmund Husserl, The History of the Reduction of The Encyclopaedia Britannica Article, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), pp. 36-37.

(٧) ربّما لم يُجاوز بعض المترجمة الصواب عندما أبقوا على المصطلح اليوناني في الترجمة فقالوا 'أبوخه' أو 'إيوخه'. انظر، على سبيل المثال، كتاب المباحث المنطقية (مذكور أعلاه) ترجمة الدكتور موسى وهي أيضاً، إدmond هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ترجمة فتحى إنغزو (بروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

كـ «مِفْصَلٌ قديمٌ وصعبٌ في السِّيكولوجيا الوصفية ونظرية المعرفة». وعلى خلفية الكتاب الحادي عشر من «اعترافات Confessions» أوغسطين وتحاليل برنتانو غير المنشورة، فإنه يُشبَّه، بإيجازية عالية، مسألة الزمان بـ «أكثر المشاكل صعوبةً وتضمُّناً للتناقضات والتعقيدات»<sup>(٨)</sup>. إن مبحثي هاهنا ينبنى على أساس تفسير هُسِرْل الفِئْمُلُوجِي لأصل الزمان وتكوُّنه.

### ٣. إقصاء *Ausschaltung* الزمان الموضوعي

يبدأ هُسِرْل محاضرات ١٩٠٥ بتحديد مهمته الإجمالية في عرض تحليل فِئْمُلُوجِي لوعي الزمان (في مقابل العرض السِّيكولوجي المجرد). هو يستهل مشروعه، إذاً، بإقامة تمييز هامٍّ بين «الزمان الفِئْمُلُوجِي» و«الزمان الموضوعي» (أو «الكوني»). من ناحية، ينطوي الزمان الموضوعي على كل التمايزات الزمنية، أي على كل الأشياء الجسدانية والذهنية بخصائصها المادية والذهنية. فكل ما هو موجود بالمعنى الإمبريقي، ويمكن تحديده بقياسات كرونولوجية هو من مقتضيات الموضوعية. هذا ما يتضمَّن كل خبرتنا، ومنها الأحداث والعلائق والحالات وأشكال الظهورات الزمانية والمكانية، والمعطيات الحسية، إلخ. ولأنَّ الزمان الموضوعي يتضمَّن الموضوعية الفردية بشكل عام، فإن هُسِرْل يلحظ أنَّ الموضوعية تتشكَّل في الوعي الذاتي بالزمان وهي، بالتالي، تنتمي إلى سياق الموضوعية التجريبية.

أما من ناحية أخرى، فإنَّ المحتوى الفِئْمُلُوجِي للخبرة المعيشة - ما يُسمِّيه هُسِرْل الخبرة الحية بالزمان *Zeiterlebnis* - يقتضي إقصاء كل خبرة معيشة، حتى تلك المرتبطة بإدراك الزمان وتصوُّره *Vorstellung*. ما يرمي إليه هُسِرْل في قوله «الزمان الفِئْمُلُوجِي»، إذاً، هو صورة أو صيرورة لا بدَّ منها لربط الخبرات بالخبرات. ويعتبر، مُتابعاً برنتانو، «الزمان الفِئْمُلُوجِي» جدولاً حياً من الخبرة *Erlebnis*. مع هذا، وبالرغم من كون كل خبرة زمنية أو مكانية تتشكل بحسب الاشتمال على بداية ونهاية، فإنَّ الجدول بنفسه خارج كل تشكُّل.

فلنأخذ، على سبيل المثال، خبرة «البهجة». ففي حين يمكن تعليق [epoché] ظهور الخبرة -نفسها واقصاؤها على ضوء بُنيَتِها الماهوية، فإنَّ جدول الخبرة الواعية لا يُمَسَّ. إنَّ خبرات البهجة ترتفع وتتلأشى بحسب عوامل شتَّى، من قبيل المدة والشدة والنوعية.

(٨) محاضرات، مصدر سابق، الصفحتان ٢١ و ٢٢.



لكن في حين تأخذ النزعة السيكلولوجية psychology موضوع البهجة بسذاجة ككيان مُعطى، أي كنقطة انفصال مُفترضة مُسبقاً لكل بحث، فإننا بحاجة إلى التفكير في تشكّل الموضوع الذي بحسبه تتشكّل البهجة (أو أي خبرة أخرى). ليس موضوع مبحثنا، إذاً، الخبرة الإمبريقية بالبهجة (أو السعادة أو أي شيء آخر)، بل هو الزمان المُحيث لجريان الوعي.

يبدو لي أنّ ما يقترحه هُسرل هو أنّ فكرة الوعي الذاتي بالزمان نفسها تفترض الجريان المُحيث لذلك الذي يجعل كل خبرة ممكنة أصلاً، أي، الزمان الفُئمنلوجي. بما هو البنية الترنسندنتالية لكل الحركة الواعية. إذاً، إنّ جدول الخبرة الحيّ يستمرّ بعيداً عن كل المُعطيات والإشارات الزمنية، وبغض النظر عن كيفية إدراك أو فهم هكذا مُعطيات زمنية. ما يتغيّر هنا ليس المُعطى الفُئمنلوجي الذي من خلال إيقانه الإدراكيّ الإمبريقيّ empirical apperception تتشكّل العلاقة مع الزمان الموضوعي، بل هو ظهور المدة، والشدة، والكيفية بما هي كذلك. ما يظل ثابتاً، بالتالي، هو الزمان المُحيث للخبرة الذاتية،

ما نقله... ليس وجود زمان-العالم، أو وجود المدة المحسوسة، أو ما شاكل، بل الزمان والمدة كما يظهران كزمان ومدة. على أنّ هذه مُعطيات مُطلقة من العُبث مُساءلتها. بلاريب، نحن نفترض زماناً موجوداً؛ إلّا أنّه ليس زمان عالم الخبرة بل هو الزمان المُحيث لجريان الوعي<sup>(٩)</sup>.

إنّ مشكلة تكوين الزمان تُصاغ عند هُسرل بلغة المُحيثية، ولا تنحصر بمحاضرات ١٩٠٥، بل تتردّد بعد عشر سنوات في 'اكتشافه' [هُسرل] للأنس الترنسندنتالية في كتاب الأفكار. ككائنات زمنية، فإنّ كل خبرة هي خبرة للأنس المجردة أو الترنسندنتالية. بالتالي، ففي إمكانية الأنس أنّ توجّه نظرتها الشخصية المجردة إلى هذه التجربة أو تلك، وقد تدرّكها على أنّها كائنة حقاً، أو على أنّها مدّة [أو إن شئت فقلّ ديمومة] في الزمان الفُئمنلوجي. بالرغم من ذلك، فإنّ ما يُعرّض كنتيجة لإقصاء الرّد الترنسندنتالي للزمان الموضوعي هو ما يرتبط بالوجود الأساسي للموضوع قيد التمحيص. فيما يخص هُسرل، فإنّ اكتشاف الاختزال الترنسندنتالي يودّي دوراً هرومونيّاً ترقّيباً ما. العالم لا يُظهر فحسب. بل هو يُدرّك بالوعي بواسطة فعل تآويلي. في واقع الأمر، إنّ فعل الإدراك التآويلي هو الذي يُشكّل العالم بما هو 'عالم'.

وفي حين تصفُ نظرية القصدية intentionality كيف يُعطى العالم بما هو عالم، فإنّها

(٩) محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٢٣.

ليست ملائمة بشكل كافٍ لتفسير كيفية كون الزمان صيرورةً أو عمليةً تتشكل بها الأشياء بالمثل. بالفعل، فكلُّ تجربةٍ تأتي الوعي عن طريقين. أولاً، يُدرك الوعي كلَّ تجربةٍ فعليةٍ أو مُمكنةٍ تحت عنوان التعاقب الزمني. هذا ما يعني أنَّ الخبرة تتشكل على اعتبار الوحدة الكلية لجدول الوعي الزمني الذي يهبُّ الخبرة إمكانيتها في المحلِّ الأول. وبما أنَّ خاصية هذا الجدول أن يكون محمولاً إلى الموضوع، فإنَّ كلَّ خبرةٍ، بما هي خبرة، تتشكل من تنظيم مُحتويٍّ ذاتيٍّ للخبرات. هذا يعني، في المقابل، أن ليس الموضوع وحده يكون وحدةً مُشكلةً أو صيرورةً، بل الجدول الزمني للوعي نفسه يكون أيضاً كذلك. ليس من قُطب هوية identity pole يلتفُّ حوله التعاقب الزمني أو ينتظم فيه. كلُّ ما هنالك فهو صيرورةً، أو سيلان، أو جدول الخبرة الذاتية.

ثانياً، تُفهم الخبرات تحت عنوان المعية simultaneity، وهذا ما يدعو إلى سؤال حول 'جوهر' الزمان. فالخبرات لا تهبط من السماء مُعليةً وموضبةً. بالأحرى، فإنَّ معنى (وبالتالي، خبرة) كلَّ خبرةٍ يتشكل من لحظة خبرةٍ راهنةٍ تمتلك حولها هامشاً من الخبرات التي تسمو على أولية صورة -الآن للحاضر المُطلق. من المُستحيل فصل هامش الخبرات بالكلية عن الخبرة الأولية نفسها. لم لا؟ لأنَّ هامش الخبرات، عند هُسِرْل، هو بنفسه شرطُ إمكان عبور 'الآن' إلى الحضور. ما يبدو أنَّ هُسِرْل يوارد قوله، مُتابعاً برنتانو في ذلك، هو أنَّ الاتحادات الزمنية للخبرة تُشكل الهامش الأولي الواحد للأنما المجردة، أي، وعي -الآن [وعي الأنما بالآن] الأولي الكلي. وكما يلفت هُسِرْل انتباهنا، فإنَّ مسألة جوهر الزمان تقودنا مجدداً إلى مسألة 'أصل' الزمان، التي بتنا الآن نُدرِكها بحسب تداعياتها الأكبر،

تتوجَّه مسألة الأصل [أصل الزمان] إلى الأشكال البدائية لوعي الزمان الذي تتشكل فيه، حدساً وإطلافاً، الاختلافات البدائية للزمني. بما هي المصادر المنبعية originären لكلِّ اليقينيَّات بالنسبة إلى الزمان (...) بهذا السؤال الأخير، نحن نسأل عن المادة الأولية للإحساس، والتي ينبع منها الحدس الموضوعي بالزمان والمكان عند الفرد الإنساني أو عند كافة النوع. نحن غيرُ معنيين بسؤال التكوُّن الإمريقي. ما يعنينا هو الخبرات المتعيشة فيما يخص معناها الموضوعي ومحتواها الوصفي (...) نحن معنيون بالواقع فقط بمقدار ما يكون مقصوداً، متمثلاً، محدوساً، أو مفكراً فيه مفهوماً. أمَّا فيما يرتبط بمشكلة الزمان، فهذا ممَّا يقتضي كوننا مهتمين بخبرات الزمان المتعيشة<sup>(١٠)</sup>.

#### ٤. الطابع الزمني للإدراك

كما نستطيع أن نحقق في المنشأ أو التكوّن الماقبلي للزمان، علينا أن نتقدّم بتحقيق في التشكل الجوهرّي لوعي الزمان فيما يتصل بكل فعل وإدراك. في الأفكار، يلاحظ هُسرل أن كل تجربة تدخل كموضوع بؤرة التأمل الممكن تمتلك طابعاً زمنياً خاصاً للصورة-الآن Now-form، المذكورة آنفاً. وإلا، فلا موضوع يُعطى أو يؤخذ بما هو موضوع، بما هو وعي. هذا ما يعنيه هُسرل بالقصدية، أي إن ما 'يُعطى' للخبرة يكون وصفاً مُحايثاً محضاً لما يُعطى بالحدس الذاتي أو بالخبرة الذاتية. فالقصدية تصف الوعي بالمعنى 'الخصب' (١١) للكلمة. إنها تصف كل جدول الخبرة كجدول وعي واحد، كوحدة وعي واحد.

القصدية، هنا، تجلّ لخصوصية فريدة للخبرات؛ إنها تقتضي كون كل فعل واع وعياً بشيء ما. على نحو مماثل، فإن كل إدراك هو إدراك لشيء ما وكل حكم هو حكم على شيء ما. وسواءً أكنّا نقيّم، أو نتمنى أو نتصرف أو نتأمل، إلخ، فإن جدول الخبرة المعيشة يُشكل وحدة هكذا عملية جذرية. على هذا النحو، نستطيع أن نعرف منشأ الزمان كعودة إلى جدول الوعي نفسه. هذا ما يعنيه، بعبارة الفينمولوجيا الترنسندنتالية، أن الأنا المجردة (أو الترنسندنتالية) ليست موضوعاً أصلاً، بل هي الإدراكات بجمليتها. وبما أنها [الأنا المجردة] قد تحتوي على موضوعات يكون 'واقعها' مُعلّقاً، فإن خصائص وعيها تصدّق على أي عالم، حقيقياً كان أو مُتخيلاً.

بالطبع، لم يكن هُسرل، في كل محاضراته حول الوعي الذاتي بالزمان، يشير إلى أنا معينة، مجردة أو إمبيريقية. بهذا المعنى، قد نستطيع أن نقول إن جان بول سارتر Jean-Paul Sartre هو أقرب إلى هُسرل المبكر من قرب هُسرل المتأخر إلى نفسه. لسارتر، الأنا خرافة محض؛ الأنا، كوحدة، مُفارقة transcendent. أما عند هُسرل المتأخر، أي لهُسرل ما بعد ١٩١٣ (بعد إصدار الأفكار)، فالأنا ليست مُفارقة transcendent، بل ترنسندنتالية transcendental، في حين أن العالم هو المُفارق. نعم؛ عند هُسرل المتأخر، توصف الأنا، أفضل ما توصف، بكونها 'مجردة' لا إمبيريقية. هي تُشكل، بالتالي، البنية الأساسية لكل حقل ملاحظة. إن الأنا الترنسندنتالية هي فعل تأمل محض؛ الأنا المجردة من القبلات (١٢).

(١١) هو يستعمل كلمة 'خبي' في الأصل، والمقصود المثلّي بالمعنى. المترجم.

(١٢) بالطبع ليس هناك أكثر من أنا عند هُسرل. ثمة أنا واحدة، يمكن وصفها، إمّا إمبيريقياً، أي وهي مُجسّدة، مُكبّية لحماً، كاتنة في هذا العالم، وإمّا مجردة، أي كفكرة مجردة لما هو الشيء، في حال ظهوره.

بطبيعة الحال، فإن هُسِرِل متى ما تقدّم باكتشافه لأنّ المُجرّدة إلى الوصف الفُئْمُلُوجِيّ للتشكّل، فإنّ التداعيات فيما يخصّ مشكلة تكوّن الزمان تصيرُ أكثرَ إبهامًا. فلننظر بمزيد تفصيل إلى عددٍ من النقاط الأساسية في تحليل هُسِرِل. لكونها ترنسدنتالية، فإنّ الأنا شعاعٌ استذكارٍ حضوري<sup>(١٣)</sup> retention يمرُّ عبر سلسلة من الأفعال والإدراكات. العلاقة، إذاً، بين الأنا والموضوع غير قابلة للانفصام. فمن ناحية، تُشكّل الأنا الترندنتالية وحدة كلّ الأفعال الواعية؛ تُشكّل جدولاً متوجّهاً إلى الذات لوعي الزمان الذاتي. لكن من ناحية أخرى، فإنّ الموضوع الذي يظهر في وحدته، يظهر فقط من خلال تحليل متوجّه إلى الموضوع. إذاً، فالمشكّل -حين- فعله [فعل الإدراك] لا ينفصل عن الفعل المشدّد. عملياً، ما يضطلع به هُسِرِل، في هذا المقام، هو تمييز قُروسطي (أرسطي)، قائلاً إنّ عمل الفكر [إعطاء المعنى] noesis-cogitatio هو غيرُ الفكرة [المعنى] noema-cogitatum وإن كان لا ينفصل عنها. فالفُئْمُلُوجيا الترندنتالية تستكشف سُبُلَ تشكّل الموضوعات في الوعي. بل أكثر من ذلك، فمسألة تكوّن الزمان تُلقِي ضوءاً على كيفية تشكّل جوهر الخبرة كضرورة أو كجدولٍ توحيديٍّ للوعي الذاتي بالزمان.

أخيراً، نحن ندنو من صميم المشكلة المتعلقة بمنشأ الزمان وتكوّنه، بحسب تفسير هُسِرِل الفُئْمُلُوجِيّ. الزمان 'الكوني' يُثَبّت الحركة؛ إنّه يقيس العملية التي بموجبها تتوسّط الموضوعات في الموضوعية ومنها وخاللها. فُئْمُلُوجيًّا، في المقابل، ما 'الزمان الكوني' إلّا اختلاص rendering كرونولوجيٍّ للوعي، إنّه يقيس الـ'ما قبل' والـ'ما بعد' على عالم الأحداث والظهورات الموضوعية<sup>(١٤)</sup>. أمّا 'الزمان الفُئْمُلُوجِيّ' فشيء آخر تماماً. ليس من موضوعات فردية (حقيقية أو مُتخيّلة) في الزمان الفُئْمُلُوجِيّ بالمرّة. كل ما هنالك في الزمان الفُئْمُلُوجِيّ هو 'سيلان' مجازيٌّ لنقاط من الواقعية متتالية تصدّر عنها كل 'آن'. تقودنا مسألة منشأ الزمان، بالتالي، إلى فهم جذريٍّ لمعنى الفُئْمُلُوجيا الترندنتالية، بالتحديد، تكوّن الوعي الذاتي بالزمان. في كل فعل خبرة نكتشف محتوى مُحايثاً. ما يصفه هُسِرِل هنا هو صيرورة (أو سيلان) جذرية للذاتية المطلقة. وهذا الجدول التوحيدي للخبرة هو شرط إمكان كل تجربة واقع معيشة.

(١٣) أنسا ممنّ للدكتور نادر البزري لمساعدته في ترجمة عدد من المصطلحات الخاصة بهُسِرِل، ومنها هذا المصطلح. كما أشكر الدكتور جاد حاتم على إيضاحه العديد من المفاهيم الهُسِرِلية وتصويبه لعدد من الخيارات في الترجمة. المترجم.

(١٤) هذا موضوع رائع في نفسه بناءً، جزئياً، على تفسير أرسطو للزمن في مصطلحات 'الماضي' و'المتقبل'. في واقع الأمر إنّ ما يقوله هُسِرِل هو وجوب أن يتذكّر الوعي الحدث كي يمتلك الحدث أي أهميّة. وإلّا، فإنّ ما نشهده هو التغيّر وليس 'الزمان' بالمعنى الفُئْمُلُوجِيّ اللاحق الذي نحكي فيه هنا.

في هذا الموضع يكمن اللغز الأكبر فيما يتعلق بتفسير هُسرل لمنشأ الزمان وتكوُّنه. كيف لذلك الترنسندنتالي حقاً أن يكون مُتشكلاً ذاتاً ويكون، في الوقت عينه، مُشكلاً لذاته؟ ما هو حقاً ترنسندنتالي يجب أن يمتلك، كمصدر له، ما هو مُطلق حقاً وحتماً، أي الوعي الذاتي بالزمان. لكن في حدود ما يُظهر الوعي الذاتي بالزمان نفسه في البنية الأمامية لكل تجربة، فإنه يقف في تقابل تام مع إمكانية أن يُقبَضَ عليه (يُفهم) في كليته. إن ظهور الزمان يتطلب أن يُعطى ككل بجمليته، أي أن يُعطى تماماً بما لا حد له. إلا أن كُلاً الزمان هو بالتحديد ما لا يمكن أن يكون مُعطى أبداً.

## ٥. 'الآن' المتجددة

بعد مزيد تحليل، يتبين أن الفاعل، أو 'الصورة'، في الوعي الذاتي بالزمان، عند هُسرل، ليس فاعلاً (إن صح القول) بالمرّة. بل هو عملية جذرية، هو إدراك، أو سيرورة، أو وحدة كليّة للجدول الزمني. إن هدف هكذا عملية أو غايتها، بحسب هُسرل، لا حد له. وبما أن مهمة الوعي الذاتي بالزمان تتضمن 'رؤية' كل عالم الظاهرات الحقيقية أو المُستخيلة موضوعياً، فإن العمليات نفسها تكون، أيضاً، مُعطى لا محدوداً بحسب كثرة المنظورات غير المحدودة. الوعي كوعي هو السيلان اللامحدود للأفعال والإدراكات. في الوقت عينه، في المقابل، ليس هذا السيلان اللامتناهي فوضوياً، بل هو مُنظم. ما يعنيه انتظام زمني كهذا هو أن الوعي كوعي يتمحور حول 'نقطة الآن' مُعيّنة. تخدم هذه 'الآن' كمصدر أولي ينبثق بها العالم (الحقيقي أو المُستخيل) إلى المعنى.

إن منشأ الزمان، من ثم، يمكن أن يُوصف بالمعنى الفُهمولوجي كسيرورة تأسيسية زمنية، كذاتية مُطلقة. أضف إليه، إن كون هكذا توجه جذري مُعطى يمكن أن يُعتبر وكأنه يُشكل نفسه في وحدة زمنية؛ بالتالي، فإن منشأ أو تكوُّن كل وحدة في الخبرة يكون دائماً 'الآن'—الحاضر، جديدة تبغ منها كل 'آن' عند كل أفق. هذه 'الآن للتو' هي استنظار حضورِي protension لـ 'الآن'—الحاضرة المُترقبة، والتي تدخل حيّز الوجود حتى حين تدخل 'الآن' في الاستدكار الحضورِي. بالتالي، لا تكون، عند هُسرل، 'الآن المتجددة' التي تُشكل وحدة الخبرة، لا تكون ساكنة (استاتيكية) أبداً. بالعكس، فإن تكوُّن وحدة الخبرة يتشكل من سيلان دائم، من وإلى 'الآن المتجددة' الفُهمولوجية التي لا يمكن مُساواتها بالزمان الموضوعي لأنها لا يمكن أن تُختبر طبيعياً.

بحسب هُسِرْل، يجب على منشأ الزمان وتكوُّنه أن يُفسَّرا التغيُّر والمدة كلاهما. في مُصطلحات التغيُّر، يمكننا أن نقول إنَّ الزمان الفُئْمُنُلُوجِيَّ يفتقدُ لشيءٍ يسعى إليه وهو تمامُ خبرته الذاتية الخاصة. إنَّ هذا 'الافتقار' هو ما يُسمِّيه هُسِرْل 'فهمًا apprehension'. فالديمومة الزمنية، برأيه، تنفجر إلى 'الآن المباشرة' التي ترومها كلُّ 'نقطة آن'. ومن خلال عمليَّات الاستذكار والاستنظار الحضوريين، يفترض الوعي الذاتي بالزمان كلَّ ظاهرة متشكِّلة كوحدة في الخبرة الذاتية. تكمن المفارقة في أنَّ هذه الوحدة في الخبرة الذاتية تؤدي بـ 'الآن تَوْأ' إلى الانهيار تحت وطأة عبثها. وكبنية ترنسدنتيَّة للخبرة، فإنَّ 'الآن تَوْأ' تكفُّ عن كونها 'الآن تَوْأ' في نفس نقطة التوجُّه التي تُدركُ فيها 'الآن المتجدِّدة' دخولها في حيز الوجود. بالتالي، فإنَّ أثرًا من 'الآن تَوْأ' يُحتجَزُ (يُستدكِرُ) في كلِّ خبرة توحيدية للجدول الحي. إلَّا أنَّ هذا الأثر لم يعد 'الآن تَوْأ' بعد الآن. إنَّه يستسلمُ على الدوام لصالِح 'الآن تَوْأ' جديدةً لتدخل في حيز الحضور، إنَّه يفهمُ الدخولَ في حيز الوجود كتحوُّلٍ في الوجهة الزمنية. دونما تحوُّل، ليس من إمكانيَّة لجدولِ خبرةٍ حيٍّ. مع هذا، فإنَّ ما يجري اختباره في هذا الجدول الحي هو عمليةٌ توحيد ذاتية ترنسدنتيَّة جذريَّة. ما يستمرُّ في الزمان الفُئْمُنُلُوجِيَّ، إذاً، هو الخبرة الذاتية لإدركات الظواهر المتغيِّرة أبدًا.

إنَّ جدولَ الخبرة الحيَّ يُشكِّلُ العالمَ في مظهرَي الاستذكار والاستنظار الحضوريين. لكن في حين يُعطى الوعي المُفارق، فإنَّ المُفارق ليس ترنسدنتيَّالًا، أو، ربَّما، في صياغة أخرى: فإنَّ الزمان الذاتي هو ما قبل تأمُّلي، أي مُتشكِّل constituted؛ في حين أنَّ الوعي بالزمان الذاتي تأمُّلي، بالتالي مُشكِّل. ما يبدو أنَّ هُسِرْل يتَّجه صوبه هو فكرة أنَّ أصل الزمان الفُئْمُنُلُوجِيَّ تجعلُ ممكناً شروط الإدراك وفي الوقت عينه، تنتهك هذه الشروط بتشكيل الجدول نفسه كحامل لكلِّ شرط إمكان. لا يتشكِّل الزمان الفُئْمُنُلُوجِيَّ من خلال مجموعة نقاط 'قبل' و'بعد'. الزمان الفُئْمُنُلُوجِيَّ لا يتغيَّر؛ إنَّه يستمر. إنَّه يدركُ محتوًى حتَّى حين يكون قيد الاختبار، لكن حتمًا ليس بالمعنى الإمبريقي.

فلنأخذ، على سبيل المثال، ابنة تسعة أشهر. فُئْمُنُلُوجِيَّاً، لا حاكمية للإله خرونوس Chronos عليها، لا معنى عندها للزمان الكرونولوجي بالمرَّة. الطفلُ يبكي عندما يكون جائعاً، لا عندما يحضر وقت 'الطعام'. أي إنَّه يبكي عندما يكون جوعاً. والجوعُ ليس أمراً يمتلكه الطفلُ أو يشعر به أو يتحمَّسه؛ إنَّه أمرٌ يكونه، بعبارة فُئْمُنُلُوجِيَّة. وفي اللحظة التي يضرب فيها الجوع، يلتوي الجسد، وترتجف القدمان ويرتفعُ الصوت، وتدقُّ الدموع ويندفع الدم إلى الوجه، إلخ. ليس من هذه النشاطات ما يتشكِّل نتيجة عملية تفكيرٍ ذهنيٍّ

تأمليةً مُتأنية. الجوعُ عند الطفل، تاليًا، ليس مُتشكلاً بقدر ما هو مُشكّل.

في سياق مشابه، يكون اللحن أيضًا مُشكلاً. فلنأخذ، على سبيل المثال، إحدى أغنيات الأطفال المعروفة. كطفل، لا يصحّ أن نقول بحقه إنه 'يفهم' الكلمات التي يسمعه، أو 'يقدر' اتساق النغم أو 'يقبض' على أي بناء تركيبّي مُعقد. مع هذا، فإنّ اللحن بأسره. إنه يمتلكه ويجعله رهين سحره - إن صحّ القول. يجذبه اللحن إلى اختبار حالة جديدة من الوعي الرفيع بالعالم المحيط به. وعوض أن يكون الطفل هو الذي يُشكّل اللحن بمعنى امتلاك نغم أو إيقاع ما، فإنّ اللحن - الذي يكون معه، إلى حد بعيد، غير مؤلف - هو الذي يُشكّله. والطفل لا يمتلك فكرة عن أي من المفاهيم الواردة في الأغنية وإن كنت تراه يضحك ويصفق ويرقص كلما طوّت الأغنية مقطعاً أو دخلت في موضوع جديد.

أرى أنّ ما مرّ يعرضُ بشكل مُنصف لما يحاول هُسرل أن يصفه عن طريق تحليله الفنمولوجي لمنشأ الزمان. ولأنّ اللحن ليس بموضوع حيزيّ (أي له حيز في الفضاء)، فإنّه يرتبطُ بوثاقة بالزمان. يعمد هُسرل [حتى] إلى وصف زمانية الصوت؛ مثلاً، عندما تختفي (تموت) نغمة ما، فإنّها 'تموت' في اقتران مع ترقّب ظهور نغمة جديدة،

عندما يصدر لحن ما، مثلاً، فإنّ النغمات الفردية لا تختفي تماماً عندما يتوقّف المنبّه أو يتوقّف رد فعل الغضب المُشار. عندما تصدر النغمة الجديدة، لا تختفي سابقتها دونما أثر؛ وإلا، لما كنا قادرين على ملاحظة العلائق بين النغمات المتتالية. لا بدّ من نغمة عند كل لحظة، وربما كانت في الفاصل بين صدور النغمة التالية مرحلة فارغة *leere*، ولكن ليس أبداً تصوّر *Vorstellung* لحن... كل عرض ينضمّ بطبيعية إلى سلسلة عروض مُتتابعة بعيد كل واحد منها إنتاج محتوى سابقته لكن بنحو تكون فيه لحظة الماضي مُلتصقة أبداً بلحظة الجديد<sup>(١٥)</sup>.

تقع كل نغمة سابقة في الاستدكار الحضوريّ، وتُنسى النغماتُ الأسبق إذ تنساب إلى الصمت. لكن، لكي يكون للحن ما أي معنى، أي ليكون اللحن لحنًا لا نشازًا، فعلى كل نغمة تُنسى أن تظل، في نفس الوقت، 'حاضرة' بمعنى من المعاني في وحدة موضوعية. بكلام آخر، ليس الامتداد - أو المدة - عند هُسرل، مجرد عرض للنغمات يتلاحق في الوعي. فالنغمة التي تنساب إلى الماضي عليها، والمفارقة هنا، أن تستمر، أي أن تُشكّل الحاضر. وإلا، فبدل الاستماع إلى معزوفة ما، فكل ما نخبره يكون «شريط نغمات مُتعاقبة أو بلبلّة أصوات غير متجانسة كما لو صدرت عن ضرب كل الأوتار في لحظة واحدة»<sup>(١٦)</sup>. هنا 'تستسلم'

(١٥) مُحاضرات، مصدر سابق، الصفحتان ٣٠ و ٣١.

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

كلّ نعمة إلى الصمت في إدراك النعمة القادمة؛ إلّا أنّ كلّ نعمة سابقة ممكّث طويلاً قبل أن تذوي. في فعله هذا، فإنّ الاستدكار الحضوريّ يترقّب الحاضر، ويولد 'الآن-توّاً' جديدة، تُدرك استمراريةً متنوّعة الشدّة والنوعية من خلال السريان المتناغم للاستدكار والاستنظار الحضوريين. يُحتجّزُ ('يُستدكّر') 'الاستسلام' في ذاكرة الآن-المعيشة.

## ٦. فعل الإيقان الإدراكي: الترقّب والمُدّة

فُتْمُلُوجِيّاً، يقتضي 'الترقّب' [أو الاستباق أو الترقّب الاستباقيّ anticipation] جزءاً مُشكّلاً لِكُلّ خبرة. خذ، على سبيل المثال، صمّت قاعة الاحتفال في اللحظات التي تسبق الأداء الموسيقيّ. إذ يخفّ الضوء، يقف الجمهور في الصمّت. إنّ صمّت بصمّ الآذان بالفعل، فهو يمتلئ بالترقّب الاستباقيّ في اقتران مع توقّع ما سوف يأتي. على وجه الدقّة، فإنّ مجيء هذه 'الآن المستقبلية' ليس بشيء بالمرّة، إنّهُ ليس. المعطى الفُتْمُلُوجِيّ هنا هو الظهور المُطلق لـ 'الآن المتجدّدة'. مع هذا، فإنّ الآن تحضّر دائماً تحت مظهريّ الاستدكار والاستنظار الحضوريين. ما الذي يكتفّهُ هذا المظهر؟ على نحوٍ متابعي: تظهر 'الآن'، وفي اتّحادٍ معها، أثر لـ 'ماضٍ' وأثر لـ 'حاضر' (١٧).

وكما تشتمل وحدة الوعي على الحاضر والماضي من خلال الاستدكار، فإنّ وحدة الوعي تشتمل، أيضاً، على الحاضر والمستقبل من خلال الاستنظار. لاحظ، في المقابل، أنّ وحدة الوعي لا تقلص الماضي (أو المستقبل) إلى الحاضر. وإلّا، فإنّ اللحظة الزمنية 'الماضي' يجب، بنفس المعنى الذي يكون فيه العنصر 'أحمر' الذي نخبره بالفعل، أن تكون لحظة حاضرة خيرة معيشة - «وهذا، بالطبع، سُخِفَ واضح» (١٨). تفترض وحدة الوعي هذه، عند هُسِرْل، مُعطىً فُتْمُلُوجِيّاً، رغم كونه واضحاً في الإشارة إلى توليد تحليله عند هذا الفصل لعدد من الاعتراضات على عدم قدرة برنتانو على التمييز (بخصوص نفس هذه النقطة) بين الفعل والمحتوى. بالتالي، يجب فهم ما يُسمّيه هُسِرْل 'اللحظة الزمنية' من خلال، بعبارات فُتْمُلُوجِيّة، 'عُرُوض supervenience' اللحظة، أي من خلال ما هو مُدرك أو مُتشابك مع ما يُسمّيه هُسِرْل نَزَحَ Ablauf المحتويات الأخرى والكيفيات والكشافات، إلخ،

نحن نرى، بالنتيجة، أن لا جدوى تُرتجى من تحليل للوعي بالزمان يجعل فاصلاً زمنياً حدسياً

(١٧) لوصف أكثر تفصيلاً لهذا الموضوع، انظر، مُحاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٣٦ وما يليها.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.



مفهوماً فقط من خلال التدرُّج المستمر للحظات جديدة تذوَّب في، أو تلاشى بعيداً عن لحظات المحتوى التي تُشكِّل الكيان الموضوعي الممَّوضَّع زمينياً [Gegenständliche]. باختصار، إنَّ صورةَ الزمان ليست - بنفسها - محتوى الزمان ولا هي مجموعُ المحتوى الجديد المُصَّافِ إلى محتوى-الزمان بنحوٍ أو بآخر<sup>(١٩)</sup>.

فلنعدّ، مجدداً، إلى المثال السابق الذي مرَّ أعلاه. رغم أنَّ لحظة الصمت في الصالة قبل أن تنطلق الأوركسترا تكون فارغة، فإنَّ اللحظة تكون، مع ذلك، حُبلى بالترقُّب الاستباقي. إنَّ 'الحاضرَ الفارغ' يترقَّب 'صوت' الذي سوف يأتي، متساوفاً مع ما كان للتو. بالفعل، هذا ما يعني أنَّ كل فرض Seizung يجب إقصاؤه أو تعليقه كي يؤخِّد 'الصوت' على أنه مُعطى هيليوي hyletic datum. «إنَّه يبدأ ويتوقف»، يكتب هيرل، «وكلُّ وحدة مدَّته، وحدةٍ العملية التي فيها يبدأ وينتهي، 'تستمر' إلى النهاية في الماضي المتباعد أبداً»<sup>(٢٠)</sup>. لكنَّ ما الذي يرمي إليه هيرل بهذا الغرق في «الماضي المتباعد أبداً»؟ لهيرل، أنا أحتجز 'الصوت' في 'الاستدكار الحضورِي'، وطالما استمرَّ الاستدكار؛ فللصوت «زمنه الخاص». بكلام آخر، ما يصفه هيرل هو نوعٌ من الإيقان الإدراكي، أي، الكيفية التي تُعطى بها الموضوعات الزمنية-المُحايثة Zeitobjekte أو 'تظهر' في سيلان دائم. من وجهة نظر سيلان الوعي، فإنَّ نفسَ هذا الصوت المسموع الآن هو ماضٍ، لقد انتهت مدَّته. تتراجع نقاط الوقت الزمني، «يختفي [الصوت] في غياهب الوعي»<sup>(٢١)</sup>.

خلال كلِّ عملية سيلان الوعي، يكون الجدول الذاتي للوعي واعياً لنفس الصوت المستمر، كأنَّه مستمرٌّ في مسارِ 'آنات' متعاقبة. إذا، تكون 'آن المستقبل' مُترقِّبة دائماً كعنصرٍ أساسيٍّ في كلِّ وحدة من الوقت. لكن، رغم أنَّ أثرًا من 'الليس بعد' يكون مُترقِّباً، فإنَّ هذا التوقُّع لا يُعرِّف الآن المعيشة. 'الليس بعد' المستقبلية تكون محسوسة، إنَّها مُشكلة، إنَّها شرطُ إمكانِ الخبرة؛ ولكنها ليست حاضرة، بعد، بنفسِ الدرجة التي تُشكِّلُ بها 'الآن' المتجدِّدُ سيلانَ الموضوع الزمنيِّ المُحايث.

يتكلَّم القديس بولس، كذلك، عن الأشياء المُحايثة في رسالته إلى القولسِّين. هنا يُسمِّي بولس أشياءَ الزمان الحاضر «ظُلَّ الأمور العتيقة»<sup>(٢٢)</sup>. فالبنية المشيحيَّة لعصرِ المجيء المتوقَّع لها جذورها في اللحظة الحاضرة: اليوم هو يوم الخلاص salvation. للقديس بولس،

(١٩) محاضرات، مصدر سابق، الصفحتان ٣٩ و ٤٠.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.

(٢٢) القولسِّون ٢: ١٦-١٧.

المستقبل هو ليس-بعد، ولكنه ليس 'ليس-بعد' بالكامل. فبتشكّلها من بنية إيقان إدراكي وترقّب استباقي، تظهر الـ'ليس بعد' كحدث مُشكّل. المستقبل يُشكّل الحاضر من خلال التوجيه الملائم لـ'الآن المتجدّدة' صوب ما هو لامتناه ومُفارق، أي صوب مُستقبل يتخطى قبضة 'العصر الحاضر'. بنحو متصل، يُشكّل الاستدكار والاستنظار الحضوريان، معاً، اللحظة الحاضرة عبر التوجيه الملائم لـ'الآن المتجدّدة' ككيان موضوعي مُتموضع زمنياً [Gegenständliche]. فَنُملّو جِئاً، يولّد الاستدكار والاستنظار السيلان الترنسندنتالي للخبرة الذاتية.

هذه الخبرة المزدوجة بالاستدكار والاستنظار، أي خبرة التوقّع والديمومة (المتجهة إلى الخلف وإلى الأمام)، تكون مُشكّلة بمعنى أنها تتوقّع 'الحاضر' البنيوي لكل خبرة بـ'الآن تَوْأ'. فالترقّب الاستباقي، كبنية إدراكية، قد بدأ بالفعل بتحويل 'العصر الحاضر'. إلّا أنّ هذا الإدراك [الإيقان الإدراكي] هو مجرد ظلّ، أثر، فاصلة حُبلى قبل بدء الأوركسترا. وبنحو مشابه للقديس بولس، فإن هُسِرل، أيضاً، يتوقّع الـ'ليس بعد' التي لم تحضّر ممّاماً (رغم أنها مُترقّبة بشوق) والتي، في الوقت عينه، تحتفظ بأثر لـ'ما-كان-للتوّ-ولكن-لم-يعد-حاضراً-بعد'. وإلّا، تكون كلّ 'الآن تَوْأ' هي كلّ ما هنالك، ما يُطيح بكلّ خبرة وإمكانية فهم. بالفعل، إنّ هُسِرل يقول بأن الوعي الذاتي بالزمان يُعيّن حدود أصل الزمان والمعنى ومنشئهما. إذا، فـ'الآن المُطلقة' (بعبارة فَنُملّو جِئاً)، يمكن تبريرها بـ'تعليق' بنية الزمان الكوني. ولكن بالقدر الذي يُنتهك فيه الزمان الموضوعي، فإنّ ما نكتشفه هو البنية الماهوية للوعي، أي السيلان المستمر أو الصيرورة للاستدكار والاستنظار الحضوريين. من دون الوعي الذاتي بالزمان، لا يمكن وجود القبل والبعد، إذ لن يوجد للإيقان الإدراكي سيلان. الزمان الموضوعي، إذا، هو عادة سيكولوجية، إنه متركّب على أساس الوضع الطبيعي. القصديّة، بالتالي، لا تُفكّك الزمن. بل هي تأخذ 'الزمن' ككلّ، كوحدة، ككلياتية، وتوضّح كلّ ما هو مُضمّر وتُجلبه وتكشف عنه.

بحسب تحليل هُسِرل الوصفي، فالقصديّة تُفسّر 'الآن تَوْأ'؛ إنها توضّح كلّ ملاحظة وكلّ حرف من خلال ترقّب ما أتى قبلاً وما سيأتي في جدول الخبرة الذاتية. من دون الاستدكار والاستنظار الحضوريين، كلّ ذاك الذي كان سيكون هو لغو، إذ حتّى 'اللاشيء' هو مفهوم مُتشكّل من جدول الخبرة الذاتية. (لذا يبيّن هُسِرل أنّ الفاعل المُطلق الحقّ، 'الشيء' الوحيد

الذي يتخطى دمارَ العالم، هو الوعي الذاتي بالزمان<sup>(٢٣)</sup>. إن القواعد الشكلية والتركيبية للاستدكار والاستنظار الحضوريين تولّد منشأ الزمان الفُئْمُنولوجي وأصله. من دونها، لن يكون الوعي الذاتي بالزمان قادرًا على تشكيل الحقل الشاسعة للأفعال المتعددة في خبرة توحيدية للموضوعية القصديّة.

## الخلاصة

خلال كل نقاشنا، كان من المهم أن نلاحظ أن الآن المتجددة ليست جُسيمًا ذريًا أو لحظة منعزلة كإطار في بكرة فيلم سينمائي قديم. بل الآن المعيشة هي صيرورة، سيلان محض يُشكل العلاقة المساوية بين ما هو ماضٍ مباشر (استدكار) وما هو قادمٌ مباشر (استنظار). يُسمّى هُسرل مبدأ التشكيل الزمني هذا 'تعدّد transitivity'، أي «لكل زمان ينتمي ما قبل وما بعد»<sup>(٢٤)</sup>. هذه الوحدة الجوهرية للاستدكار والاستنظار تُشكل ذوبانًا أو دمجًا لجزء في جزء. بالتالي، كل استدكار فيه شيء من استدكار... من استدكار... من استدكار... إلخ، تمامًا كما أن كل استنظار يترقّب أو يدرك هامشًا لما ليس بعد ولكن على وشك أن يكون. ما هو على وشك أن يكون وما كان للتو يُولفان وحدة متماسكة من الخبرة التي تُشكل جدولًا حيًا من الخبرة الذاتية.

إن المسألة المرتبطة بأصل الزمان وتكوّنه عادت بنا مجددًا إلى أول الدائرة، إلى فهم مفادها أن وحدة الوعي الذاتي بالزمان تُشكل كل عالم كثرة الأفعال والخبرات. إلا أن هذه الوحدة الذاتية ليست، من ناحية أخرى، سيلانًا محضًا يصل بنا إلى الفوضى في النهاية. بل إن هذا السيلان محكومٌ بالقواعد الصورية التركيبية. وأهم قواعد الوعي الذاتي بالزمان هي الاستدكار والاستنظار الحضوريان والترقّب الاستباقي. بالفعل، إنه فقط من خلال الوعي الذاتي بالزمان يتفتّح العالم لنا بما هو عالم، في مقابل الوصف 'الزمني' المجرد لتكشف الأشياء الموضوعية في الوضع الطبيعي. كما أن سؤال هُسرل حول أصل الزمان يدفع إلى السؤال حول معنى البنية الترنسندنتالية للمعرفة. كيف بُنِيَ أو تتشكل المعرفة بالموضوعات ومعناها ومحسوسياتها؟ بكلام آخر، إلى أي مدى تقتضي مسألة أصل الزمان، وهي تشتمل على إمكان الخبرة، «عودة إلى المُعطيات الفُئْمُنولوجية التي يكون منها كل ما يُختبر متشكّلًا

(٢٣) لمزيد من التفصيل في هذا النقاش، انظر الفقرة ٨٣ من كتاب الأفكار.

(٢٤) محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٢٩.

فَتُمْنُلُو جَيًّا؟»<sup>(٢٥)</sup>.

يولّد الوعي الذاتي بالزمان سيلاً توحيدياً من الخبرة الذاتية. إلا أن هذه 'الوحدة'، ليست شيئاً، وليست قطب هوية، ليست شيئاً بمعنى *res*. إن سيلاً هذا الجدول هو سيلاً مُشكّل، يُشكّل الأفق الذي تنتمي إليه قصديّة الأشياء. بالتالي، تقف الشجرة خارج نافذتي، مُشكّلة مظهرها بالنسبة إليّ، عارضة نفسها في وحدة وتناغم. ولكننا نصل إلى التناغم الموضوعي حول ما نراه بالموافقة على أن ما نراه هو هناك، حاضر، أماننا. بالتالي، ما يكتشفه هُسِرْل بواسطة الرّد إلى الزمان الفُتْمُنُلُو جَيّ هو إمكان كل الأشياء.

من ثمّ، فإن هُسِرْل يقصد بالموضوعيّة الخبرة 'الأصلية'، أي المعيار الحدسي والملائم لتقييم الخبرة. «إن مسألة الأصل»، يُجادل هُسِرْل، «تتوجّه نحو الصّور البدائيّة لوعي الزمان حيث تتشكّل التفاوتات البدائيّة للزمن، حدساً وإطلاقاً، كمصادر مولّدة *originären* لكل اليقينيّات بالنسبة إلى الزمان»<sup>(٢٦)</sup>. بكلام آخر، لا علاقة لمسألة أصل الزمان ومنشئه بالحالات النفسية والعقليّة للأشخاص التجريبيين، أو بالنزعة السايكولوجيّة *psychologism* أو الفطريّة المتطرّفة<sup>(٢٧)</sup> *nativism*. على العكس من ذلك، ما يكتشفه هُسِرْل بتحليل أصل الزمان وتكوّنه هو الزمان الفُتْمُنُلُو جَيّ، أي الماقليّ، هو الخبرة المعبّشة للوعي الماقبل-تأمليّ. إن أصل الزمان عند هُسِرْل مُشكّل، إن سيلاًه المحض يُشكّل الزمان من خلال تكوّن تاريخيّ للخبرة الذاتية. في محاضرات ١٩٠٥، يصف هُسِرْل أولاً أصل الزمان كصيرورة أو سيلاً أو جدول حيّ يُشكّل الوعي من خلال آثار من الاستدكار والاستنظار تقبّع عند هامش كل أن متجدّدة. لكن في وقت صدور كتاب الأفكار عام ١٩١٣، فإن هُسِرْل كان قد بدأ بالابتعاد عن ميوله الواقعيّة. الآن، بدأ يصف تكوّن الزمان بمصطلحات الفُتْمُنُلُو جَيّا الترنسندناليّة، بالتحديد، في علاقته بقوانين الوعي حيث السيلاً أو حيث يتشكّل جدول الزمان الذاتي. وفي حين يُجادل هُسِرْل في محاضرات ١٩٠٥ بأن الوعي الذاتي بالزمان ماقبل-تأمليّ (أي مُشكّل أو يُشكّل)، فإنه لاحقاً يبدأ بنقل تحليله في العشر الثانية من القرن المنصرم ليقول إن الوعي الذاتي بالزمان هو تأمليّ (أي مُشكّل أو يُشكّل). هذه النقلة في التوصيف الهُسِرلي لأصل الزمان ترمز إلى النقلة الأكثر إشكاليّة في رؤية هُسِرْل المنبثقة حول

(٢٥) محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨.

(٢٧) الفطريّة المتطرّفة، في ميدان السيكولوجيا، مذهب يرى أن الذهن يمتلك معتقدات ومواهب سابقة على الكسب، مخالفاً في ذلك مقولة الإمبريقين الذين يُعزّون للذهن بالقدرة على الكسب فحسب. المترجم.

مدى المشروع الترسدنتالي نفسه وغايته (فلنقل، ما بين ١٩٠٥ و ١٩١٥). بالفعل، فإنّ تطوّر تحليل هسرل لتكوّن الزمان يعكس اهتمامه المتزايد بالمثالية الترسدنتالية.



# الزمن في فكر مارتن هايدغر

## مُقاربة استيضاحيّة

مُشير باسيل عون<sup>(١)</sup>

في المنعطف الذي نحى فيه هايدغر منحى استنطاق الكينونة في ذاتها عوض مُساءلتها وهي مُحصرة في نطاق الكائنات (الدازين تحديدًا)، باتت الكينونة، بما هي طاقة إلقاء للكائنات إلى حركة الانبساط في الوجود، الوجه الفاعل للزمن. لقد صارت الكينونة بُعدًا رابعًا من أبعاد الزمن، بالإضافة إلى الماضي والحاضر والمستقبل، مع أوليّة المستقبل الذي يبدأ منه فعل الزمن، والذي يلائم الكينونة في حركة انحجابها واعتلائها.

### ١. الكينونة والزمن في سياق المشروع الفكريّ الانقلابيّ

يستحيل الحديث عن فكر مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) في سياق الثقافة العربيّة المعاصرة من دون الاجتهاد في تعريب المقولات الفلسفيّة الأساسيّة التي نَحَتَهَا واحدٌ من ألمع الفلاسفة الألمان في القرن العشرين. ولا يخفى على أحد أنّ مثل هذا التعريب ما فتئ في طَور الأُمْنِيَةِ أو المسعى الفرديّ المُستَعَرّ. ولذلك لا بدّ من الاعتراف المتواضع بأنّ هذه المحاولة الاستيضاحيّة لمفهوم الزمن في فكر مارتن هايدغر تظلّ خاضعةً لانعطاب التفكير العربيّ الراهن في العمارة الفلسفيّة الضخمة التي بناها هايدغر بالاستناد إلى منحوتات لغويّة فريدة استغرب الألمان أنفسهم تولّدها على النحو الذي تلبّست به في كتابات فيلسوفهم المربكة<sup>(٢)</sup>.

(١) أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانيّة.

(٢) في الأمليّة الفلسفيّة التي ألفها هايدغر في صيف ١٩٤٢-١٩٤٣، تظهرُ مسألة الترجمة مرتبطّة بانتدار النقلة على ترجمة لغتهم عنها قبل الإقبال على ترجمة الأعمال الأجنبيّة. ومعنى هذا القول أنّ هايدغر يربط مصير الترجمة بقدرة المترجمين على إعادة النظر في مفردات لغتهم قبل أن يطوّعوها لاستقبال الوافد الغريب. وهذا، لعمري، من أجرّ الآراء التي قبلت في شأن الترجمة. ذلك أن العرب لن يستطيعوا أن يطوّعوا لغتهم لإقبال الأجنبيّة المستجدة ما لم يراجعوا مرجعة نقدية ويتأوّلوا تأوّلًا مبتكرًا قابليّات اللغة العربيّة للاستيعاب. فالتعريب هو أوّل تطويع معاني اللغة العربيّة، وهو من ثمّ استندخال للمعاني الغريبة. وللاطلاع على هذه الأمليّة، انظر هايدغر، بارمنيدس، الأعمال الكاملة، (فرنكفورت: دار كلوسترامان،

والحقيقة أنَّ فكرَ هايدغر ينصبُّ بأكمله على استنطاق مقولة الكون أو الكينونة أو الكائن أو الوجود أو الأيس<sup>(٣)</sup>. وهذه كلها عباراتٌ اختبرها الفكرُ العربيُّ القديم للتدليل على مقولة فلسفيةٍ أساسيةٍ في الفكر الغربيِّ اليونانيِّ القديم والفكر الغربيِّ الأوروبيِّ الحديث والمعاصر. وما من إجماعٍ فلسفيٍّ عربيٍّ على استخدام المرادف الأنسب لكلمة Sein الألمانية. ولذلك تجدُّ الإشارةُ إلى أنَّ الأوضاغَ العربيةَ التي أقرَّحها في هذا البحثِ المُقتضب لا تدَّعي العصمةَ ولا ترومُ الانتقاصَ من محاولاتِ الفوزِ بأفضلِ المرادفاتِ العربيةِ. وإني ممَّن يؤثِّرون عبارةَ الكينونة تعريباً للمقولةِ اليونانيةِ الشهيرة. وحينَ يستنطقُ هايدغر هذه المقولةَ يعتبر أنَّ الفكرَ الغربيِّ بأسره قد سهواً عن مُساءلةِ الكينونة، في حين أنَّ الكينونة هي السؤالُ الأوَّل والمادَّةُ الأصليَّة والحقلُ الأرحبُ للفكر<sup>(٤)</sup>. ولا يتهمُ هايدغر العقلَ الغربيَّ المتأفِّيزيقيَّ بثهمةِ السهو هذا، بل يعزوه إلى طبيعةِ الكينونةِ عينيها التي يحلو لها أن تحتجب حين تُخلي الوجودَ للكائنات. فالكائناتُ لا تستطيعُ أن تفوزَ بالكينونة، أي أن تتوجَّد من غير أن تحتجب الكينونة من وراء الكائنات الموجودة. فالكائناتُ كلها هي في اتصالٍ خفيٍّ بالكينونة من دون أن تستغريقَ بوجودِها الظاهرِ غنى الكينونة. فالكائنُ الموجودُ das Seiende هو إما الإنسان وإما الأشياء. أمَّا الإنسان، فيدعوه هايدغر باسم الدازاين Dasein لأنَّه يرى أنَّ الإنسان لا قوامَ له إلا على مقدارٍ ما تتجلَّى فيه الكينونة، تُسألُه ويُسألُها، تومئُ إليه فيقارِبُها على قدرٍ ما يتسنَّى له أن يراها.

(١٩٨٢)، الجزء ٥٤، الصفحة ١٧.

M. Heidegger, *Parmenides*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

(٣) في الأصلية الفلسفية التي ألَّفها هايدغر في فصلٍ شتاء ١٩٢٤-١٩٢٥ وأكَّب فيها على استقصاء وجوه الفكر اليونانيِّ في مقولة الكينونة، يذهبُ فيلسوفُ الكينونة إلى أنَّ سؤالَ الكينونة أو مساءلةَ الكينونة هو في عمقٍ مدلوله عينُ الإشكاليةِ الفلسفيةِ على وجه الإطلاق. ومعنى ذلك أنَّ الفلسفةَ حين لا تُسألُ الكينونة تكفُّ عن أن تكونَ فلسفةً في ذاتها (هايدغر، أفلاطون: السوفسطائي، الأعمال الكاملة، (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٩٨)، الجزء ١٩، الصفحتان ٤٤٧-٤٤٨).

M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

(٤) يتناولُ هايدغر، في كتابه الشهير الكينونة والزمن، وقبل المنعطفِ الخطيرِ في فكره، يتناولُ اصطلاحَ الكينونة في قدرته على تجاوز كلِّ المفرداتِ القديمة والحديثة التي سبقت إلى مقارنته والإحاطة به: «أنَّ الكينونة، بما هي موضوعُ الفلسفةِ الأساسيِّ، ليست جنساً للكائنات. ومع ذلك، فإنَّها تعني كلَّ كائنٍ من الكائنات. فينبغي أن يبحثَ المرءُ عن «عموميَّتها» في دائرة أعلى. فالكينونة وبسبب الكينونة تتجاوزان كلَّ كائنٍ وكلَّ تعيينٍ كائنٍ محتملٍ لكائنٍ من الكائنات. الكينونة هي المتعالى وحسب» (هايدغر، الكينونة والزمن، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٧٧)، الجزء ٢، فقرة ٧، الصفحة ٣٨).

((Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine "Universalität" ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann)).

(٥) يتحدثُ هايدغر عن الاختلافِ الأنطولوجيِّ الذي يقوم بين الكينونة والكائنات. ويصوِّرُ على القول بأنَّ مثلَ هذا الاختلافِ هو الذي يُنشئُ للإنسان كينونته. فالإنسان، وهو الدازاين، على نحو ما سيبيِّن ذلك في البحث، يكونُ ويسقطُ كينونته على قدرٍ ما يستجلي قوامَ هذا الاختلافِ الجوهرِيِّ بين الكينونة والكائنات (هايدغر، المشاكل الأساسية في الفينولوجيا، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٧٥)، الجزء ٢٤، الصفحة ٤٥٤).

M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).



وعلى هذا النحو تتراكم التسميات المبتكرة التي ينحتها هايدغر لمساءلة الوجود في تنوع تجلياته. ومن أخطر التحريات الفكرية التي يتوسل بها هايدغر التمييز بين الكينونة في إقبالها إلى الكائنات Sein، والكائنات في ظهورها القابل للإدراك Seindheit، والكينونة في لغز انحجابها وإرباكها للعقل الإنساني Seyn. ويعلم المطلعون على أسرار اللغة الألمانية أن تبديل كتابة الكينونة ورسمها رسماً يخالف ورودها المؤلف في القاموس الألماني Seyn يدل على أن هايدغر يريد لهذه المقولة أن تنعتق من مقاربات الفكر المعتادة لها وأن يُقبل إليها الناس في استغراب خلاصي يحرزها مما تراكم في أذهانهم عنها. فطفق يرسمها رسماً مبتكراً، لا بل أخذ في غروب حياته يرسمها ومن ثم لا يلبث أن يضرب عليها خطاً لإبطالها أو لتعطيل الفهم المؤلف لها.

وقد يصعب على الإنسان العربي أن يلج غمار البحث في فكر هايدغر إن لم يدرك المقام الفريد الذي يخصه هذا الفيلسوف الألماني الفذ لمساءلة الكينونة، وهي المسألة التي تنزل منزلة الأساس في العمارة الفلسفية التي رفعها<sup>(٦)</sup>. ولذلك يخطئ من يظن أن هايدغر هو فيلسوف الوجودية الغربية المعاصرة. فالوجود الإنساني التاريخي عنده موطن لتجلي الكينونة وموضع أصلي لمساءلتها. وهو لم يعن بمسائل الوجود الإنساني إلا لأنه كان يروم أن يسائل الكينونة عن سر معناها حتى يكتشف معنى الوجود الإنساني مستضيئاً بمعنى الكينونة. فليس للسؤال عن الإنسان والوجود الإنساني في فكر هايدغر من موقع خاص إلا بمقدار ما يرمي هذا الوجود إلى مسألة الكينونة. ولا غرابة، من ثم، أن يصنف هايدغر نفسه في موقع الفكر المسائل للكينونة. وهو الموقع الذي يشرع له البحث في ميدان التفكير المتافيزيقي الأنطولوجي الذي نشأت عليه الفلسفة اليونانية منذ أفلاطون. وفي ظن هايدغر أن المتافيزيقا اليونانية والوسطية والحديثة والمعاصرة ما فتئت تستنطق الكائنات عن سر كينونتها، لا الكينونة عن سر اعتلائها وسر انحجابها في الكائنات عينها. فالأنطولوجيا التي ينادي بها هايدغر هي التي تسائل الكينونة في ذاتها، وهي التي تستمد من الكينونة إشاراتها، وهي التي تعنى بالكائنات والأشياء على قدر ما يتهيأ للكينونة فيها أن تعتل وتحتجب وفقاً لتعرجات المصير التاريخي الذي تذهب إليه الكينونة من تلقاء ذاتها.

(٦) في الألفية الفلسفية التي ألفها هايدغر في صيف ١٩٣٠، رأى في سؤال الكينونة استفساراً حاملاً لطابع أصلي من الحدة الخلاصية والتعنيف الإبداعي. فمسألة الكينونة لا تقتصر على مجرد النظر الفكري المجرد الغائم، بل تكب على تحريك الكائن الإنساني في أعماق أفعالاته ونوازع (هايدغر، في جوهر الحرية الإنسانية، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٨٢)، الجزء ٣١، الصفحة ١٣١).

M. Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

فالمسألة الفكرية الأبرز في نظر هایدغر هي مسألة الكينونة، لا مسألة الكائنات. ولذلك عندما عقدَ بحثه الأول على مسألة الكينونة عن طريق مسألة الكائن الذي فيه يتجلى سؤال الكينونة والذي يُعقدُ كيانُه على مسألة الكينونة Sein und Zeit، عيّن به الكائن الإنساني، أقول عندما عقدَ بحثه الأول على مسألة الكينونة عن هذا السبيل، وهو بحثٌ ضخّم شرع للفكر الإنساني المعاصر آفاقاً رحبةً من المعاني، سرعان ما أدرك أنّ هذا السبيل من مسألة الكينونة لن يُبلّغه إلى الكينونة، بل إلى انحصار الكينونة في نطاق الكائنات. وما لبث أن أهملهُ، فلم يُتمه، بل انعطف إلى مسألة الكينونة في ذاتها. فإذا بهذا المنعطف Kehre في مسرى هایدغر يُنبئ عن تصوّر مُبتكر لمعنى مسألة الكينونة. وهو يأخذ على المتأفزيقا الغربية منذ عصر أفلاطون وأرسطو أنّها أهملت السؤال عن الكينونة وحصرّت همّها بالكائنات. فشرّعت تستنطق الكائنات عن سرّ كينونتها، وما عثمت أن نسبست إلى الكينونة عن طريق الكائنات جوهرًا من الجواهر ظنّت أنّها به تقبّض على معنى الكينونة. فكان هذا المعنى هو المقولة الفلسفية المهيمنة في عصر من العصور. فإذا بالكينونة في جوهرها فكرةً مثالية (أفلاطون)، أو جوهرٌ تقومُ به الأشياء (أرسطو)، أو موناډ monade يستغرقُ بفرديته جميع الموجودات (لايبنتس)، أو موضوعٌ يقينٌ مطلق (ديكارت)، أو فكرٌ مطلق (هيغل)، أو إرادة الاقتدار (نيتشه). ويزعمُ هایدغر أنّ جميع هذه المقاربات لجوهر الكينونة لا تليقُ بسرّ الكينونة، لأنّها مقارباتٌ صاغها العقلُ البشريُّ بالاستناد إلى مسألة الكائنات عن سرّ ارتباطها بالكينونة، وصاغها العقلُ البشريُّ وهو يتقصّد السيطرة الذهنية المباشرة على الكينونة، وصاغها العقلُ البشريُّ في يقين التملك على حراك الكينونة وتنقلها من الكائنات إليها ومنها إلى الكائنات. والحال أنّ العقلَ البشريّ لا يجوزُ له، على ما يذهب إليه هایدغر، أن يفرض على الكينونة مقولاته الذهنية، بل يجبُ عليه أن يتقي الكينونة وأن يصاحبها مُصاحبة الراعي الودود الوثائق المُفتحة على حركة التنقّل الحرة للكائنات التي يراها.

وحين تُفرق المتأفزيقا في تصوّر الكينونة أصلاً للكائنات، لا تلبثُ أن تتمثّلها في صورة الكائن الأرفع والأشمل والأغنى. فإذا بالكينونة، حين يتصوّرُها العقلُ المتأفزيقي على هذا النحو، تنقلبُ كائنًا من الكائنات، ولكأنّ العقلَ المتأفزيقي يُخطئ حين ينفردُ بتصوّر الكينونة من غير أن يستعين بالكينونة عينها. فالكينونة، بحسب هایدغر، لا يجوزُ أن تنقلب موضوعًا للتعلّل الذهني، بل ينبغي أن تظلّ مُنعتقةً من كلّ إمساكٍ عقلي. ولذلك تتحوّل المتأفزيقا إلى أنطولوجيا لاهوتية، أي إلى أنظومة فلسفية يتصدّرُ هرمها أسمى الكائنات طرًا،

عنيتُ به الكائنُ الإلهي الذي فيه تحتشدُ جميعُ صفاتِ الاقتدار التي تستعينُ بها الكائناتُ حتّى يتهيأَ لها أن تنوجدَ وتحيا وتحركَ وتنشط. فالكيونة ليست هي الألوهة، وليست هي الكائنُ الأرفع، وليست هي المهندس الكوني الأعلى، بل هي بالحري كل ما يتجاوزُ قدرةَ العقل على الإمساك به. ومن ثم، فإنّ الفكر الذي ينتصرُ له هايدغر هو فكرُ الاعتناق من سطوةِ الذهنيّةِ المتأفيريّةِ التبريريّةِ التي تُصرُّ على الفوز بتبرير سببيّ مُفنع لكلِّ حركة من حركة الكائنات والأشياء في نطاق الوجود التاريخي<sup>(٧)</sup>. وليست هذه الذهنيّة سوى ثمرة العقل المتأفيريّ الذي يأنسُ في ذاته القدرة على تبرير كلِّ شيء، أي على الإمساك بعلّة الموجودات. غير أنّ الكيونة التي يرومُ هايدغر أن يراها هي كيونة لا تُطبق أن تنسلك في سياق العقل التبريري القائم على التحري المرضي عن العلّة الخفيّة. فالوردة لا علّة لها، بل كيونتها أنّها هنا تنشرُ عطرها من غير سبب.

وعليه، فإنّ هايدغر يُشككُ في المبدأ العقليّ الأوّل الذي سارت عليه الفلسفة منذ زمن أفلاطون وأرسطو، عنيتُ به مبدأ العلّة الكافية الذي يرسم أنّ لكلّ معلول علّة، ولكل كائن أصلاً، ولكل شيء معنى. أمّا الكيونة، كما يحلو لهايدغر أن ينشدّها في شطحاته الصوفيّة الأخيرة، فهي أشبه بغور لا قاع له، وبسرّ مغلق لا وجه له، وبدقي فائض لا ضابط له. وقد تكون عبارة السرّ Geheimnis هي العبارة الأنسب التي يأنسُ إليها هايدغر حين يتحدث عن الكيونة، وهو بذلك يروم أن يُحرّر الكيونة من سطوة العقل المتأفيريّ التبريريّ عليها. ولشدة ما حاذرَ هايدغر العقل المتأفيريّ الغربيّ، طفقَ ينشدُ الكيونة في انحجابها عن مدارك النظر الإنسانيّ وفي انغالبها الخفيّ في قاع الكائنات والأشياء. فإذا بالفكر الذي يستذكر أوائل النظر الإغريقيّ لدى أهل الاتّضاع العقليّ الذين سبقوا سقراط هو الفكر الخلاصيّ الذي يرنو إليه هايدغر. ومع أنّ تاريخ الفلسفة الغربيّة منذ أفلاطون وأرسطو هو تاريخ السهو والنسيان والإغفال، فإنّ المسؤوليّة تقع على عاتق الكيونة عينها التي انحجبت عن أذهان الناس حين ظنّ الناس أنّهم أصبحوا يُدرّكون معنى تجليها وإقبالها إليهم. فالكيونة، في حُسيان هايدغر، هي المسؤولّة عن انحجابها وعن انحراف العقل المتأفيريّ الغربيّ. فلكانّ الكيونة يحلو لها أن تُضلّ الناس حين تشاء وأن تهديهم حين

(٧) يحرصُ هايدغر على مراجعة تاريخ الفلسفة منذ أيام أفلاطون وأرسطو ليتبيّن فيه الإصرارَ على تصوّر الكيونة في صورة الجوهر الزمنيّ الثابت الذي يستمد قوامه من الحاضر المستمرّ. وإنّما خالّل هذه المراجعة، يوصي هايدغر بممارسة ضرب من التفكير لا يهدمُ المكتسبَ الفكريّ، بل يُشهرُ بعيوبه ونظرفاته. ولذلك أنشأ يقول في الأملية الفلسفيّة التي ألّفها في صيف ١٩٢٧ إنّ فكر الكيونة الجديد ينبغي له أن يحلّ البناءات الفلسفيّة التي راكمتها المتأفيريّة الغربيّة في تصوّرها لجوهر الكيونة (هايدغر، المشاكل الأساسيّة في الفينولوجيا، مصدر سابق، الصفحة ٣١).

نشأ لأنها هي الأولى في الابتدار والابتكار.

أما الإنسان، فإن هايدغر يروم أن يحرره مما ألصقه به العقل المتافيزيقي الضال. فلا يجوز أن تظل هويته مقترنة بما ساقه عنه الأقدمون حين ترسموا فيه عناصر النفس والروح والجسد. فإذا كانت الكينونة هي الأسبق إلى كل شيء، فإن الإنسان ينبغي له أن يقر بانسلاكه الرضي في حركة الاعتلان والانحجاب التي تنشط لها الكينونة. ومن ثم، ينبغي لفكر الكينونة الجديد الذي ينتصر له هايدغر أن يعرض عن الهوية العقلية التي ألصقت بالكيان الإنساني حتى يكتسب الإنسان مقاماً آخر يليق بدعوته في رعاية اعتلانات الكينونة وانحجاباتها. وما الاسم المتكرر الذي عثر عليه هايدغر للتدليل على هذه الدعوة، عنيث به الدازاين، سوى البرهان على الانقلاب العظيم في ترسم الهوية الإنسانية. فالإنسان ليس عقلاً محضاً، وليس كائناً مخلوقاً، وليس عبداً مأموراً، وليس نفساً خالدة، وليس مادةً تاريخية، وليس وعياً للظواهر. إنه الموضع الذي فيه ينشط السؤال عن الكينونة وفيه يعمل الهمم الكينوني. وبذلك يُطل الدازاين<sup>(٨)</sup> هوية الأنا المتفكرة التي قال بها ديكارت *ego cogito*. والدازاين ليس قدرة عقلية أو حدسية على الاستبطان ينصب أمام محكمته الداخلية أشياء الوجود وكائناته ويحولها بقدرته الذاتية أغراضاً وموضوعات ومواد خاضعة لسيطرته الذهنية. إنه وصال بالعالم *in-der-Welt-sein* وانفتاح فطري كينوني مستمر على تجليات الكينونة في كائنات العالم وأشياءه. فالعالم ليس قائماً في مقابل الإنسان قيام الغرض الجامد مقابل النظر المتحرري. فالإنسان، بما هو دازاين مُنسلك في العالم، يحضر إلى الأشياء من غير أن يستحضر الأشياء إلى باطنه. فالأشياء والكائنات والموجودات ليست خاضعة لاستبطان الوعي الإنساني، بل هي آتية إلى الحضور من حضن الكينونة الراهبة الجوّادة. وما على الدازاين إلا أن يستوطن الحضور في تضاعيف الزمن حتى تأتي الأشياء إليه كاشفة له عن

(٨) تدل عبارة الدازاين في سياقها التقليدي على الوجود فتعني حرفياً الموجود هنا، أو الكائن هنا، أو الكينونة هنا. بيد أن هايدغر يضغ فيها معنى استقبال الكشف الذي يأتي الإنسان من الكينونة. فيغدو الدازاين هو الكائن المميز الذي يعني في صميم كيانه بمسألة كينونه، أي بكونه مدعواً إلى أن يكون. فكينونته هي التي تصف هويته، وليست هويته هي التي تصف كينونته: «الدازاين كائن لا يأتي إلى الوجود في وسط كائنات أخرى. فإن ما يجزئه من حيث انتمائه إلى الكائنات إنما هو انقطاع كينونته على أن تكون معينة بهذه الكينونة. فمن ثمة الكينونة التي في الدازاين أنه، في صلب كينونته، يتصل اتصالاً كائناً بهذه الكينونة. وهذا يعني أيضاً أن الدازاين يدرك ذاته في كينونته من وجه من الوجوه وضرب من ضروب الأسيضاح. ومن خصوصية هذا الكائن أن كينونته التي تخصه إنما تنكشف له حين يكون هو. فإدراك الدازاين للكينونة هو في ذاته تعيين لكينونة الدازاين» (هايدغر، الكينونة والزمن، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الفقرة ٤، الصفحة ١٢).

(Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

تجليات الكينونة وعن انحجاباتها المتعاقبة.

ورأس الكلام في مشروع هايدغر الفكري أنه يؤثر الإصغاء إلى إشارات الكينونة المبثوثة في الكائنات والأشياء، فينهج للإنسان سبيل الاتّضاع الفكري الذي يتحرى عن قابليات الكلمات لمنازلة الأشياء. فاللغة، وهي موطن الكينونة، تُشير إلى هذه التجليات، ولكنها تُشير أيضاً إلى انحجابات الكينونة. وليس للغة أن تهيمن على الكائنات وعلى الكينونة لأنها هي خادمة الجميع، وخدمتها تقوم في طاعتها وطواعيتها لاستقبال مجيء الكائنات من الكينونة وإلى الكينونة. واللغة، بما هي لوغوس logos، إنما تستجمع legein ظهورات الكينونة في الكائنات، فتُتيح للكائنات أن تتجلى على حقيقتها من غير إكراه أو ضبط منطقي<sup>(٩)</sup>. وليس من قول أشدّ إبلاغاً عن حقيقة الكائنات من قول الفلاسفة الإغريق الأولين الذين أسسوا للفكر الإنساني منذ ما قبل سقراط وقول الشعراء المعاصرين من أمثال هولدرلين وريلكه وتراكل وسواهم من الذين اتقوا سر الكينونة فرعوا انسيابها في الكلمات من بعد أن راعهم هول الانكشاف والانحجاب في حقيقة الوجود. ولما كان الأمر على هذا النحو، اتّضح أن هايدغر يؤثر الكينونة على الألوهة والناسوت<sup>(١٠)</sup>. فالكينونة هي الأولى، ومنها تتجلى حقيقة الله وحقيقة الإنسان. وهاتان الحقيقتان لا يُعنى بهما هايدغر إلا على مقدار ما ترتبطان بحقيقة الكينونة. وما عبته الشديد على المتأفريقا الغريبة إلا الدليل الصريح على استغرابه للإهمال الذي أصاب الكينونة، في حين أن اللاهوت والناسوت احتلا المقام الأبرز في اهتمامات الفلسفة الغربية. والحال أن الله لا تنكشف إشارات وجوده إلا من خلال الإصغاء إلى إشارات الكينونة، والإنسان لا تتجلى حقيقته إلا على قدر ما يُفرد في صميم كيانه مُنفسحاً حرّاً Lichtung لاعتلان الكينونة.

(٩) يربط هايدغر جوهر اللغة بحركة الانفتاح على العالم التي يختبرها الإنسان في عمق وجوده (هايدغر، الكينونة والزمن، مصدر سابق، الفقرة ٣٤، الصفحة ١٦٠).

(١٠) لا ريب أن اعتناء هايدغر الحصري بمسألة الكينونة يبرّره ميله الفلسفي إلى المسألة القصية التي تُصيّب جذور الأشياء والكائنات. وهو من الذين حرصوا على فصل دائرة الفكر عن دائرة الإيمان، بخلاف مقاصد الفلسفة الوسيطة. وفي الأملية الفلسفية التي ألفها في شتاء ١٩٢١-١٩٢٢، أعلن دون مواربة أن «الفلسفة بعينها هي، على ما هي عليه في حد ذاتها، ملحدة حين تدرك ذاتها إدراكاً جذرياً» (هايدغر، التأويلات الفينومولوجية لفكر أرسطو، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٨٥)، الجزء ٦١، الصفحة ١٩٩).

M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

## ٢. الزمن بما هو زمنية الإنسان

في هذا السياق الفكري المبتكر تندرج مسألة الزمن، وهي المسألة التي توازي بأهميتها مسألة الكينونة في فكر هايدغر<sup>(١١)</sup>. ذلك أن الكينونة لا تقبل إلى الوجود والتاريخ إلا بواسطة الزمن ومن خلال الزمن وفي تضاعيف الزمن. ومن الواضح أن تحقيق التطور الذي اجتازته فكر هايدغر<sup>(١٢)</sup> لا يُطِلُّ ارتباط الزمن بالكينونة والكينونة بالزمن. وللحديث عن الزمن يلجأ هايدغر إلى مكانز اللغة الألمانية، فيستخدم عبارتين للتمييز بين الزمن الذي يختبره الإنسان في بُنية الدازاين المنفتح على الكينونة، والزمن الذي تختبره الكينونة في انكشافها وانحجابها. فالزمن الأول المقترن باختبار الدازاين هو الزمنية *Zeitlichkeit* المتصلة بالهمم الكينوني الذي يخترق وجود الإنسان حين يواجه الإنسان من على بعد استحقاق الموت. أما الزمن المقترن باعتلال الكينونة وانحجابها، فهو الزمانية *Temporalität* التي تحرر الكينونة من مقولة الاستمرار في الحضور والاعتلال والصمود والاستسلام للإدراك العقلي وتجعلها حرة التصرف بالكون والتاريخ والوجود والإنسان، ولكأن الكينونة ملكة الكون تُخضع لهواها الكائنات قاطبة.

فالزمنية الأولى *Zeitlichkeit* هي التي يختبرها الإنسان حين يستيقظ زمنه الحاضر إلى استشراف مستقبله بحيث إن كينونة الإنسان تغدو بذلك زمنية تأتي إليه من المستقبل عليه

(١١) يعلن هايدغر في مُستهل كتابه الكينونة والزمن أن مسألة الزمن هي السياق أو الإطار أو الحاضر الذي به وفيه يستطيع الإنسان أن يتناول مسألة الكينونة، «وأعتباراً لهذا السياق ينبغي أن يتضح أن الزمن هو الموضوع الذي منه ينطلق الدازاين ليُدرك إدراكاً ضمنيّاً أمرًا كالكينونة ويستكشفه» (هايدغر، الكينونة والزمن، مصدر سابق، الفقرة ٥، الصفحة ٢٤).

«Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist» (M. Heidegger, Sein und Zeit, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

(١٢) يرى الباحثون في فكر هايدغر أن تطوّر الاستقصاءات الانطولوجية أفضت بهایدغر إلى الإعراض عن مسألة الإنسان عن معنى الكينونة والإقبال إلى الكينونة من موقع مسألة الكينونة عينها. فالمحاولة الضخمة التي أتى بها هايدغر في كتابه الشهير الكينونة والزمن ما كانت سوى التمهيد لمشروع يقضي باستنطاق الكينونة عن معنى ارتباطها بالزمن من خلال إدراك اسلاك الهمم الإنساني في مجرى الزمن. بيد أن إنضاج التحري الفكري أفضى بهایدغر إلى ترك هذه المسألة وتبدّر حقيقة الكينونة في ذاتها. ولذلك يستطيع الباحثون في أقل تقدير حقيقتين الشتين في فكر هايدغر، حقيقة مسألة الكينونة من خلال الدازاين، وحقيقة مسألة الكينونة في ذاتها من خلال استجلاء حقيقة انكشاف الكينونة وانحجابها في حركة الإقبال والإدبار *aletheia*. وفي الحقيقة الثانية تطوّر تصوّر هايدغر للكينونة وللدازاين. فطُفِقَ يرسم عبارة الكينونة رسمًا خاصًا *Seyn*، ويرسم عبارة الدازاين رسمًا خاصًا *Da-sein*. فالكينونة المرسومة رسمًا خاصًا عادت لا تشير إلى حالة الاستمرار غير المشروط في الحضور الدائم القابل للاتسلك في قبضة العقل البشري. والدازاين المرسوم رسمًا خاصًا عاد لا يُشير إلى صلة الإنسان بالكينونة، بل بالأحرى إلى صلة الكينونة بالإنسان. فالإنسان هو موضع مخاطبة الكينونة له. فليس الإنسان هو الذي يقبل إلى الكينونة لسانها ويخاطبها ويُدركها، بل الكينونة هي التي تقبل في موضع الانوجد القائم (Da) إلى الإنسان لتسائلة فتجعله بسانها، وتخاطبه فتجعله يخاطبها، وتدرّكه فتجعله يدركها. وللإفصاح عن هذه المعاني المستجدة في النعطف الخطير الذي ابتلي به فكر هايدغر، يعمد الفيلسوف إلى نحت عبارة الإراينيس Ereignis ليستدل بها على إقبال الكينونة إلى الإنسان وإقبال الإنسان إلى الكينونة في سرى الوهب المطاء الذي يكشف الحقيقة على قدر ما يكتفي إلى الحفاء.

في الزمن الآتي. فالزمنية هي، بحسب هذا التصور، المعنى الأنطولوجي للهيم الكينوني الذي ينتاب الإنسان في صميم كيانه. فالتحليل الوجودي البنيوي الذي ساقه هايدغر في كتابه الشهير الكينونة والزمن يُفضي إلى اعتبار كينونة الإنسان مفطورةً على الهيم الكينوني *Sorge*، وهو الهيم الذي يملك على كيان الإنسان كلما استشرف مصيره في الموت *Sein-zum-Tode*. وهذا الهيم هو المَهْمَز الحقيقي الذي يفتح الإنسان على حقيقة الكينونة. وكل ما سواه من هموم هو في مرتبة أدنى لأنه يُلصق الكينونة الإنسانية بترهات اللحظة العابرة. وحده هذا الهيم الكينوني يدفع بالإنسان إلى التحول نحو المستقبل حتى ينقلب كائنًا آتيًا من المستقبل، أي مشروعًا قوامه منبثق من المستقبل الآتي، لا من الماضي المنصرم.

ومن ثم، فالإنسان يحيا في استباق دائم لحاضره. إنه على الدوام ملقى أمام ذاته، ينشُر كينونته في ما ينكشف له من زمن مُقبل عليه. فالكينونة الإنسانية، في معناها الحقيقي، إقبال على المستقبل كمشروع لتحقيق الذات. ولذلك ارتبطت هذه الكينونة بالزمن لأن الإقبال على المستقبل لا معنى له إلا في حركة الزمن. فالكينونة الإنسانية ليست جوهرًا ثابتًا، صمدًا، متعاليًا على التاريخ وعلى الزمن، بل هي مقترنة بحركة الزمن الآتي إليها في مشروع تحقيقها. بيد أن مشروع تحقيق هذه الكينونة لا يمكن تدبيره إلا من خلال انقطاع الكينونة الإنسانية على الموت. فالإنسان المائت هو الذي يُمكنه أن يستشرف مستقبله على أفضل ما يكون الاستشراف. ذلك أن الموت يُعتَق من هموم اللهو العابرة ويضعه في مواجهة ما هو مُقبل عليه وحده في أشد ما تكون رصانة الإقبال. ولذلك كان الموت الفردي، بحسب هايدغر، هو المنبئ الوحيد عن هم الإنسان الحقيقي. وكان هم الإنسان الحقيقي هو المنبئ الوحيد عن كينونة الإنسان الحقيقية. وكانت كينونة الإنسان الحقيقية، في حقبة هايدغر الأولى وكتابه الشهير الكينونة والزمن، هي المنبئة الوحيدة عن حقيقة الكينونة في ذاتها.

وبناءً عليه، فإن الزمنية *Zeitlichkeit* التي يربطها هايدغر بكينونة الإنسان وبهم الموت، هي زمنية تخرج إلى العلن من موقع المستقبل الآتي على الإنسان. فطبيعتها خروج من الذات انطلاقًا من البعد الزمني الثالث، أي بُعد المستقبل. وليست الزمنية، على حد هذا الوصف، كائنًا من الكائنات يرتبط قوامه باستبطان الوعي الإنساني له، كما كانت الحال في بعض مقاربات المتأفزيقا اليونانية والوسطية والحديثة، بل هي حالة تزمّن ناشطة تنبثق من المستقبل. وحالة التزمّن الناشطة *Zeitigung* عبارة عن حراك الزمن من تلقاء ذاته يعتمد على ذاتية إقبال المستقبل إلى ذاته *Auf-sich-zukommen*، وعودة المستقبل إلى ذاته *Zurück-zu*،

واستيطان المستقبل في الكائنات *Sich-aufhalten-bei*. وما هذه الأوصاف الثلاثة سوى الأسماء الجديدة التي يبتكرها هايدغر للتدليل على الأبعاد الثلاثة في الزمن، عنيّت بها بُعد المستقبل وبُعد الماضي وبُعد الحاضر. وهي كلّها أبعاد تنبثق من المستقبل، لأنّ الصدارة في فكر هايدغر هي للمستقبل ولأنّ الزمن يأتي إلى الإنسان من المستقبل. وأمّا الإنسان (الدازاين)، فإنّه مهوومٌ بالحاضر، ولكنّه في الوقت عينه مشدودٌ إلى المستقبل الذي تُعيّنه له الإمكانات الفسيحة التي يُطلقها له ماضيه.

وبما أنّ الزمن هو على هذا الضرب من الانفتاح الثالوثي الحركة، فإنّ وجود الإنسان هو أيضاً في حالة انفتاح مثلث الحراك، يتعدّد عن الكائنات كلّها أحسنّ مصير الموت الذي يُلّم به ويستنهضه للاضطلاع بمسؤوليّة كينونته المحدودة، ويُقبل إلى الكينونة ليستطلع فيها ومنها إمكانات وجوده الأصليّة الحقّة. ومن جرّاء ارتباط هذه الزمنية بانفطار الإنسان على الموت، فإنّها زمنية محدودة لا محالة، لأنّ الموت هو خاتمة كينونة الإنسان، على ما يذهب إليه هايدغر. ومع أنّ الدازاين هو مشرّوع كينونة مُقبل على الدوام على الإنسان من موقع انعطائية الموت التي فيه، فإنّ المستقبل الذي يأتي على الإنسان هو مستقبل محدودٌ بحدود هذا المصير ومأسورٌ به ومحرومٌ من أيّ أساس سوى أساس العدم. وحين يُلغ الإنسان إلى مثل هذا التبصّر المُغرّق في اعتبار محدوديّة الزمن، يعود لا يرضى بتصور الزمن تصوّراً مُبسّطاً يتغافل عن حقيقة المحدوديّة، فيسوّي الزمن في مستوى تعاقب اللحظات المتراكمة إلى ما لا نهاية. وهو التعاقب الذي أنشأه أرسطو في الطبيعيات (الكتاب الرابع) التصوّر الأوّل الذي هيمن على مجرى الفكر الإنسانيّ مُحصّياً الزمن في هيئة تعاقب اللحظات بالاستناد إلى ما هو قائم من قبل وما هو قائم من بعد. فالزمن يُمسي على هذا النحو مُقيّداً باللحظة الحاضرة.

أمّا هايدغر، فلقد حاول، على خلاف هذا التصوّر الأرسطيّ، أن يستطلع طبيعة الكينونة الإنسانيّة. فألفهاها مهمومة بهمّ الموت الذي يضغها في مواجهة مصيرها المُقبل عليها. وبالاستناد إلى همّ الموت، بنى هايدغر تصوّره للكينونة الإنسانيّة كموضع لإقبال المستقبل على الإنسان. فالإنسان لا يُمكّنه أن يُدرّك كينونته إلّا من خلال انفطار هذه الكينونة على المجيء من المستقبل. ولذلك أضحي الزمن هو معنى الكينونة في اختيار الإنسان المهموم بممرّه. وحين يضطلع الإنسان بمسؤوليّة موته ويستطلع إمكاناته الحقيقيّة انطلاقاً من محدوديّة الموت المُقبل عليه، يُمكّنه أن يعود فيتعهّد جميع مكوّنات اختبار الوجودي في الزمن الحاضر. فيعود لا يتعثر برباكات اللحظة العابرة، ويعود لا يحصر نفسه بما استقرّ في أفقه



الضيق من إمكانات التحقق البعيدة عن حقيقة كينونته، بل يعقد العزم على تناول ذاته من موقع الإمكانات الضخمة التي يختزنها له موته حين يكشف له هذا المصير أن محدوديته هي منبع طاقاته الثرة. وكلما اجتهد الإنسان في الاضطلاع بمسؤولية موته، تهيأ له أن يعتق من مشاغل اللحظة الآنية المربكة التي تنحرف به عن أصالة كينونته.

### ٣. من زمنية الإنسان إلى زمنية الكينونة

هذا في زمنية الإنسان. أما زمنية الكينونة Temporalität، فأمر يحتاج إلى مراجعة متأنية للطائفتين المعاني التي تنسبها المتأفريقا الغربية لمقولة الكينونة. وإنصافاً لها يدغر، يجب التذكير بأن الزمن يظل مقترناً بالكينونة اقتراناً وثيقاً. وهو ليس في المقام الأول صفة لصيقة بالإنسان، ولو أن التحليل الوجودي البنيوي الذي ساقه هايدغر في الكينونة والزمن يُشير، في مرحلته الأولى، إلى مثل هذا الارتباط بين الإنسان واختبار الزمن في كينونته. فإذا كانت بُنية الدوازين في الإنسان هي بنية زمنية على وجه الامتياز، فلأن اختبار الهم والقلق وانفطار الكينونة الإنسانية على الموت قد وضع الإنسان في مواجهة هذا السرّ الرهيب، سرّ اعتلان الكينونة في ذاتها وانحجابها عن المدارك البشرية. ولا شك أن ما يختبره الإنسان في انفطار كينونته على الموت هو العدم. بيد أن العدم هو الوجه الآخر للكينونة في فكر هايدغر. فالعدم ليس حالة جامدة أو كياناً سلبياً صلباً، بل هو إعدام ناشط قد يُحرّر الكينونة من تسلط العقل البشري عليها. وكما أن الكينونة في فكر هايدغر ليست كائناً من الكائنات Seiende، بل حالة انبساط للكينونة وانحجاب لها west، وكما أن الزمن ليس حالة جامدة من تعاقب اللحظات وفقاً لما يسبق ولما يتقدم، بل هو حالة تزمّن ناشطة تنبثق من المستقبل الآتي zeitigt، وكما أن العالم ليس وعاءاً مُستقرّاً تستوطن فيه الكائنات استيطاناً في رُقعة محدودة في المكان، بل هو حالة من الانتشار والتحقق التاريخي weltet، كذلك العدم ليس هو وضعاً سلبياً ثابتاً من الانعدام، بل هو حالة ناشطة من الإعدام nichtet. ولا شك في أن حرص هايدغر على تخير هذه الأوضاع اللغوية يدل على رغبته الشديدة في إعتاق فكر الكينونة من تعريفات الجوهر الثابتة التي تقيد الكائنات في قوالب الحضور المُستمرّ الثابت التي تُغري العقل البشري في الاستيلاء المفاهيمي عليها والاستخدام الغائي الغرضي لها.

فاختبار الانفطار على الموت يُلقي الإنسان في مواجهة العدم، أي في مواجهة الوجه الآخر للكينونة، لأن العدم والكينونة متلاحمان في لغزٍ اتماثهما الواحد إلى الآخر. وقد يكون العدم هو الدليل على محدودية الكينونة في توالي انكشافها وانحجابها. ولكن

هايدغر يجرو فيعتبر أن هذا العدم الذي منه تأتي الكائنات حين ينكفي هو كعدم، وفيه تعدم الكائنات حين يستولي هو عليها في غروب مسراها، هذا العدم الذي هو انبثاق غريب الأطوار يمهر محدودية الكيونة ومحدودية الإنسان، هذا العدم هو معنى الزمن لأن الزمن منه تولد غرائب الكيونة وغرائب الكائنات. فالدازين لا يعتق من أسر اللحظة الآتية إلا حين يضطلع بمسؤولية إقبال المستقبل عليه من موقع الإمكانيات الجديدة التي يستشرها من على بعد. ولذلك ينبغي له أن يختبر شيئاً من الانعدام حين يفرغ كيونته من المشاغل الآتية وحين يعتق من أسر الكائنات المضجرة ليستعيد أصالة كيونته انطلاقاً من انقطاع هذه الكيونة على الموت. وعلى قدر ما يسكن الدازين في اللاكائنات، أي في انعدام الكائنات، يستطيع أن يتجاوز الكائنات التي تحرفه عن أصالة كيونته؛ وعلى قدر ما ينسلك الدازين في مجرى الزمن المقبل إليه من المستقبل، يستطيع أن ييسط كيونته كزمنية متحققة في مجرى الوجود؛ وعلى قدر ما يشترك الدازين في حرية إقبال الكيونة وانكفائها، يستطيع أن يجعل كيونته الذاتية موضع خروج إلى الوجود من منطلق إقبال مستقبله إليه.

ومن هذا المنطلق يمكن التبصر في مفهوم زمانية الكيونة. ذلك أن عمق الكيونة انسيابها في الزمن وإطالاتها من المستقبل إلى الحاضر. فهوية الكيونة، إذا جاز هذا التعبير، لا تستمد من إنجازات الماضي ومكتسباته، ولا من اعتمادات الحاضر وتفاعلاته، بل من مباحثات المستقبل واستشرافاته، لأن الكيونة، حين تنحجب في الكائنات وعن الكائنات، لا تلبث أن تطل عليهم في حلة جديدة وهيئة جديدة وقوام جديد. وهذا كله ناشب في اقتدار الكيونة الضمني ومكانزها الدفينة التي لا تنتشر إلا في مطاوي الزمن الآتي من المستقبل. وبما أن الإنسان أو العقل الإنساني لا يستطيع أن يملك على الكيونة، فإنها تظل في حِمى الزمن الذي لما يتحقق. وما من حماية أشد أماناً من حماية الزمن المقبل الذي يحجب الكيونة والكائنات عن تسلط الزمن الحاضر. ولذلك حاذر هايدغر كل المحاذرة هيمنة اللحظة الآتية في الحاضر القائم. فأخذ يحرر الكيونة من مقولات الحاضر والحضور والاستحضار، وهي المقولات التي استنجد بها العقل الإغريقي للتدليل على معنى الكيونة. ووفقاً لهذا التصور، تتضح هوية الدازين ككائن تلقى كيونته في الزمن المقبل إليه. وللإشارة إلى هذا الإلقاء أو الرمي في الزمن، يستخدم هايدغر عبارة مألوفة في اللغة الألمانية Ent-wurf ويضفي عليها كالعادة بعداً جديداً من أبعاد فكره الأنطولوجي. فتصبح العبارة، وهي تدل في مألف معناها على المشروع، تصبح قادرة على الإيحاء بأن كيونة الإنسان مرمية إليه من المستقبل الآتي إليه. وبعبارة أبسط، يمكن القول بأن الإنسان، وهو كائن الأقصى أو كائن الأبعاد

القصبة، إنما هو مشروع إنسان لا تكمل إنسانيته إلا بانفتاحه على سر الكينونة. فالدازيين لا يسعُهُ أن يكون كائنًا زمنيًا إلا لأنه ملقى في مواجهة الغور الأقصى، غور الموت الآتي. والموت هو الدليل على أن الكائنات والكينونة لا يجوز أن تقلب غرضًا قابلاً لأن تدركه العقول وتصرّف به *vorhanden*. وبما أن الموت ليس شيئاً خاضعاً لسيطرة المدارك البشرية، فإنه يعتق الإنسان وكيونته من كل تسلط عقلي وآلي وتقني. إنه المنعتق من كل إدراك أو تصوّر أو هيمنة. وهو لذلك أفضل الأمثلة على ما ينبغي للكينونة وللکائنات أن تتصف به من اعتناق مُثائل. فكما أن مُباعثة الموت في الزمن المُقبِل تعتق الموت من تسلط العقول، كذلك موت الكائنات يعتق الكائنات من هويات الأسر والانقياد والخضوع. والفضل في هذا كله هو للزمن، زمينة الكائنات وزمانية الكينونة. وما زمينة الكائنات سوى الصدى الأقرب لزمانية الكينونة المنعتقة من كل أسر مفاهيمي أو قيد تاريخي. فالكينونة هي طاقة إلقاء ورمي للكائنات في لجة الوجود. وهذه الطاقة هي عينها الوجه الفاعل للزمن.

فالانتقال من زمينة الدازين إلى زمانية الكينونة هو انتقال من اختبار الهم الكينوني وقلبي الموت إلى اختبار الكينونة لذاتها في إقبالها وإدبارها، وفي انبساطها وانقباضها، وفي انكشافها وانحجابها. ولقد حاول هايدغر أن يبين في تاريخ المتأفزيقا الغربية كيف التصقت هوية الكينونة بتصور ضيق للزمن، هو تصوّر اللحظة الحاضرة. فالتأفزيقا اليونانية رأت أن هوية الكينونة لا يمكن أن تستخرج إلا بالاستناد إلى مقولة الحاضر القائم بحيث تُمسي الكينونة حضوراً ثابتاً صلباً صمداً قابلاً للإمساك. وهذا يعني أن كل تعريفات الأنطولوجيا القديمة ومقولاتها مبنية حصراً على مقولة الحضور *parousia*, *Anwesen*، أي على تصوّر للزمن يُفرد للحاضر مقام الصدارة والاستعلاء على الماضي والمستقبل. والحال أن اختبار الهم الكينوني وقلبي الموت وتناول الكينونة من موقع إقبالها إلى الوجود من الزمن الآتي إليها، هذا كله ساعد هايدغر على التحرر من مقولة الحاضر ومقاربة الكينونة مقاربةً جديدةً تتلمسها من خلال مقولة المستقبل. وهذه هي المقولة التي تناسب أشدّ مناسبة حراك الكينونة في سرّ اعتلائها وانحجابها. وفي هذا تتجلى فرادة هايدغر في مقاربة مسألة الكينونة والزمن.

ومع أن هايدغر الأول، أي قبل المنعطف الشهير، قد آثر الحديث عن زمينة الدازين المُختبر للهم الكينوني وقلبي الموت، فإن هايدغر الثاني طفق يستفيض في الحديث عن زمانية الكينونة في ذاتها، وهي الزمانية التي تجعل الكينونة منعقة من كل مقولات الحضور وتبين فيها إشارات الانكشاف النوراني الذي تنفرج عنه ضبايات التاريخ الكثيفة. وللعبير عن هذا الانكشاف النوراني يلجأ هايدغر إلى عبارة مستقاة من علم الغابات، ألا وهي عبارة

وَصَحَّ الغابة أو فُرْجة الغابة Lichtung، وهو الموضع الذي تنبسط فيه فُسحة من النور تهدي السائرين إلى عُمق الحقيقة. فالكيونة، عوضاً من أن تكون مادّة حاضرة Vorhandenheit مهيأةً لاقبال العقل البشري لها وقابلةً للانسلاخ في مقولات الأسر المفاهيمي، تنقلب موضعاً مربكاً من الانكشاف والانحجاب، منه تأتي إلى الإنسان هبة الوجود والرؤية والإدراك. وبذلك يعود الإنسان لا يستطيع أن يتصور كيونته إلا بواسطة انقطار الكيونة على مثل هذه الزمانية الناشئة في صميم ذاتها. ومن ثم، ينقلب الزمن هو الحالة الأمل الحرّة الحراك في الكيونة.

#### ٤. الكيونة والزمن هبة حدث الإقبال المعطاء Ereignis

وفي سياق الجهد الأقصى الذي بذله هايدغر للتعبير عن علاقة الكيونة بالزمن، راح يستعين بعبارة ألمانية لبسها دلالة مبتكرة، هي عبارة الإرايغيس التي يصعب تعريبها Ereignis<sup>(١٣)</sup>. وقد يكون من المفيد الاستدلال عليها بالاستناد إلى مقولة الحدث المعطاء، حدث إقبال الكيونة إلى الزمن وإقبال الزمن إلى الكيونة، أي حدث وهب الكيونة لذاتها في مسرى الكائنات الزمني. فالعبارة الألمانية التي تعني الحدث في مدلولها الأدبي المؤلف، تدل في سياق الفكر الأنطولوجي الجديد على موهبة الكيونة في الزمن والزمن في الكيونة. وفي سياق الحركة الذاتية sich eignen، تدل العبارة أيضاً على استدخال الكيونة في الزمن كعنصر منشئ لها، واستدخال الكائنات في الكيونة كعنصر منشئ لها. ذلك أن الإرايغيس يحمل معنى التحول الذاتي إلى الخاصة. فالكائنات تتحول ذاتياً إلى خاصة الكيونة، أي

(١٣) في مخطوطة تعود إلى السنوات ١٩٣٦ و ١٩٣٧ و ١٩٣٨، جَمَعَ هايدغر ضمة من الأفكار والتوسّعات التي تُعنى باستجلاء حقيقة الكيونة في ذاتها ومن ذاتها بالاستناد إلى حركة الإقبال إلى الزمن والوَهْب المعطاء والاستدخال الذاتي. ووضع لهذه الضمة المبكرة من الفتوحات الفكرية الجريئة المربكة للعقل الحسابي المنطقي الغربي عنواناً هو عين العبارة الألمانية التي سبق ذكرها، أي الإرايغيس (هايدغر، في الإرايغيس. إسهامات في الفلسفة، الأعمال الكاملة (فرانكفورت: دار كولسترمان، ١٩٨٩)، الجزء ٦٥). ولا يتصور هايدغر عن النظر إلى الإرايغيس نظرتة إلى الهبة السنية التي انعمت بها عليه اللغة الألمانية على غرار الهبة التي أنعمت بها اللغة اليونانية على الناطقين باليونانية وقد تمثلت بعبارة الحقيقة aletheia، وعلى غرار الهبة التي أنعمت بها اللغة الصينية على الناطقين بالصينية وقد تمثلت بعبارة التاو Tao. والحقيقة أن السُّنْطَف الذي أفضى إليه نكير هايدغر، فساقه إلى اعتماد عبارة الإرايغيس ليس هو من فعل هايدغر عنه، بل من فعل اللغة التي تحوي سر العلاقة بين الكيونة والزمن والإنسان. ولذلك كانت عبارة الإرايغيس هي العبارة الأنسب التي تحرّز الكيونة من تسلط الزمن المتأفّيزيقي عليها، وتحرّز الزمن من التصلب الأنطولوجي في تصوّر قوام الكيونة الثابت في الحضور، وتحرّز الإنسان من مقولات عقلانيته الخاضعة لمنطق المحاسبة والإغلاق في مقولات الحضور الفرضي المستثمر القابل للاستغلال التقني. نأذا بالإرايغيس ندل على أمرين: فعل النظر الذي يعيد الأمور إلى حقيقتها الخاصة eräugen، وفعل الاستدخال الذي يُدخل الكائنات في خاصية الكيونة eigen, eignen.

M. Heidegger, Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

تصبح خاصتها، فيها تجدد حقيقتها ومنها تستمد حيوتها. ومن ثم، فالإرأينغيس يدل على التماهي الأصلي الناشط بين الكينونة والزمن، ولكأن الكينونة والزمن كليهما منبثقان من هذا الحدث الواهب الأصلي السحيق الغور. واستيضاحاً لحركة هذا الحدث الأصلي، أنشأ هايدغر كلاماً آخر في علاقة الكينونة بالزمن يتجاوز فيه ما انعقد في كتابه الشهير غير المكتمل الكينونة والزمن. ففي العام ١٩٦٢ حاضر هايدغر في الزمن والكينونة، فعكس ترتيب الكلمات في العنوان الأصلي للكتاب وأبان أن التفكير في معنى الكينونة يجب أن ينطلق من الكينونة عينها، لا من كينونة الدازاين التي سبق فساءلها مسألة شديدة التطلب في كتابه. والواقع أن عنوان المحاضرة الزمن والكينونة هو عينه عنوان الباب الثالث من القسم الأول من كتاب الكينونة والزمن، وهو الباب الذي ما أنشأه قط من جرّاء انسداد أفق التفكير في معنى الكينونة وانعطاف هايدغر من كينونة الدازاين إلى كينونة الكينونة عينها.

وحين يسائل هايدغر الكينونة في محاضراته هذه، يتبين أن الكينونة منذ أوائل الفكر الإنساني في الحقبة الإغريقية ما فتئت تدركها العقول البشرية مقترنة بمقولة الحضور. فالعقل البشري، منذ فجر الفلسفة، ربط الكينونة بمقولة الحضور. والحضور إنما هو مقترن بالماضي والمستقبل كمقولة أساسية من مقولات الزمن الثلاث. ولذلك لا بد للفكر الأنطولوجي الجديد من أن يستكشف حقيقة العلاقة الناشطة بين الكينونة والزمن<sup>(١٤)</sup>. وما من سبيل أنسب من مسألة الكينونة والزمن في صميم ارتباطهما بحدث الإقبال الواهب، أي حدث اقتران حقيقة الكينونة بمجرى الزمن. وهو الحدث الذي يدعوه هايدغر الإرأينغيس. وللبلوغ إلى مثل هذا التفكير الأقصى، يرسم هايدغر للفكر الأنطولوجي أن ينعق من تصور الكينونة كأصل ثابت مستقر صلب للكائنات. فالكينونة ليست جوهرًا ثابتًا صامدًا صلبًا للكائنات، بل هي حركة وهب تتحقق في تناوبها على الإقبال والإدبار. فالوجود جواد من تلقاء ذاته، يوجود بذاته، وفي صميم جوده يُخلي ذاته وينكفي، فيحرّر الجود في انكفائه هو، ويحرّر العطاء في انحجابه هو، ويحرّر الوهب في إدباره هو. وللتدليل على هذه المعاني التي تلامس التحسس الصوفي لسر الكينونة، يستعين هايدغر بمقولة الوهب الذاتي التي تنطوي عليها العبارة الألمانية es gibt المشتقة من فعل العطاء geben، والمحمولة على معنى

(١٤) في الألفية الفلسفية التي ألفها هايدغر في صيف ١٩٣٠، كان الفيلسوف قد أوما إلى التلازم الصميمي بين مسألة الكينونة ومسألة الزمن: «لسنا نسائل الكينونة وحدها، ولا الزمن وحده. ولسنا نتحرى عن الكينونة وأيضاً عن الزمن، بل نحن بخلاف ذلك نتحرى عن تلازمهما الصميمي وعمّا ينبثق من هذا التلازم» (هايدغر، في جوهر الحركة الإنسانية، مصدر سابق، الصفحة ١١٨).

تجهيل الفاعل. فالضمير الحامل لفعل العطاء هذا es لا تُسَبَّرُ هويته، لأنه يُحيلُ إلى مصدر في العطاء لا يحملُ أية هوية متافيزيقية لأهوية متعالية. إنه فعلٌ مجهولٌ من الوهب يَضَعُ الكينونة في الكائنات والكائنات في الكينونة بواسطة انقطار الكينونة والكائنات على الانسلاخ التلقائي في مجرى الزمن.

وبما أنَّ الكينونة ليست هي الكائنات، وليست هي أسمى الكائنات، أي الله، وليست هي حضوراً ثابتاً قابلاً للقبض، فإن هايدغر يحاذر أن يستخدمَ لها فعلَ الكينونة عينه، كأن يقول فيها: الكينونة كائنة. وهذا الكائنات كائنة، أما الكينونة فأقصى ما يُقالُ فيها وعنها إنها موهوبة أصلاً. ثمة كينونة تنبسط وتنقبض، وتنكشف وتنجب، وتعلن وتستر. وبفضل عبارة الجود المجهولة الفاعل يمكن الحديث عن الكينونة كانبساط للحضور Entbergen von Anwesen، أي كإقبال للكائنات في مجرى الزمن. وكما هي الحال في مسألة التعريف بالكينونة، كذلك الأمر في مسألة التعريف بالزمن. فالزمن ليس كائناً، بل ثمة زمنٌ ينبسط ويأتي الكائنات من أفق المستقبل، لا من تعاقب لحظات الحاضر الآتية. فالزمن ليس مجموعة لحظات آتية، بل هو إطلالٌ من المستقبل يأتي للكائنات بما يحملُ إليها عناصر تحققها المُقبل عليها. وفي كل بُعد من أبعاد الزمن الثلاثة يتحقق شيءٌ من إقبال الكائنات إلى الكينونة، أي إلى الانبساط الحر في الوجود. ولذلك ينقلب الزمن إدخالاً للكائنات في انبساط الحضور. فإذا بالزمن يكسب بُعداً رابعاً ينضاف إلى أبعاده الثلاثة التي تصوّرها هايدغر في غير ما تصوّرها المتافيزيقا الغربية، ألا وهو بُعد إدخال الكائنات إلى حركة الانبساط في الوجود. وإذا بالزمن مرتبّع الأبعاد، من بعد أن كان مثلاً الأبعاد.

وحده هذا البعد الرابع يُضفي المعاني الجديدة على الأبعاد الثلاثة. فالماضي عاد لا يعني انصرام الزمن إلى غير رجعة، بل غدا يدل على حضور آخر في حركة انبساط الحضور يحمل إلى الكائنات اختبار انبساطها في ما انقضى من زمن. والمستقبل عاد لا يعني الزمن الذي لم يُقبل إلى الكائنات، بل أصبح يدل على استمرار إقبال الكائنات إلى الانبساط في الحضور في هيئة كينونتها التي لم تُنجز بعد. والحاضر عاد لا يعني اللحظة الآتية، بل أضحت تدل على حركة الانبساط في الحضور. والمغزى من هذا كله أن حراك الانبساط في الحضور أو خروج الكائنات إلى الحضور في الزمن هو عين الحقيقة التي ينطوي عليها الزمن في فريدة ارتباطه بانبساط الكينونة.

ومن ثم، لا يلبث هايدغر أن يستطلع في الكينونة وفي الزمن حراك الانبساط والانبساط

والانتشار في الحضور. فالكينونة والزمن كلاهما انخرط فياوض للكائنات في الحضور الحر. وليس هذا الانخرط فياوض متأتيا من مصدر آخر غير مصدر حدث الإقبال الواهب Ereignis. وهو حدث يحدث من تلقاء ذاته وبفضل ذاته، لا بل قل إنه حدث العطاء الحر الذي يتجلى في انبساط الكينونة والزمن وانتشارهما في ثنايا الكائنات. ولا يجوز أن يُنسب إلى مثل هذا الحدث أي جوهر مُتعالٍ أو صفة متسامية. أنه، بحسب هايدغر، فوق المقولات والمفاهيم والتصورات والعبارات. إنه حدث التماهي الأصلي الناشط بين الكينونة والزمن يدفع بهما كليهما إلى الانبساط في الحضور والانبساط في الانكفاء. وعلى قدر ما يختبر الإنسان الكينونة والزمن في صورة الحضور الغائب أو الغياب الحاضر يستسي له أن يُراعي كرامة الكينونة وكرامة الزمن أيضا. وفي كليهما يتكشف سر الحضور بأسره. ويبدو أن هذا الحدث الإرايغيس هو صلة الاعتقاد الخفية بين الكينونة والزمن، أو صلة التماهي الزمني الأصلي بين الاثنين، وأن هذا الحدث هو ميسل إلى إثارة الزمن كحالة انبساط في الحضور. فالصدارة في هذه الصلة هي، بحسب هايدغر، للزمن لأنه هو الذي يدل أفضل تدليل على إقبال الكائنات إلى الحضور واعتلان الحضور في الكائنات. ولذلك قال هايدغر، في أبلغ ما انتهى إليه من إبحار في سر الكينونة، إن الزمن، بما هو دخول واستدخال في الحضور، هو سر الكينونة، لا الكينونة سر الزمن. فالكينونة تتلاشى في حدث الإقبال الواهب، حدث إقبال الحضور إلى الكائنات Sein verschwindet im Ereignis. ومعنى هذا القول أن الكينونة تختفي في الزمن. ولذلك يتجلى الزمن كالحقيقة القصوى للكينونة.

وفي ختام هذه التأملات المبتكرة يذهب هايدغر إلى أن الإرايغيس هو الماردف الأنسب لفرجة النور التي تهبط غابة الكينونة لزوارها الصبورين Lichtung des Seins. إنه عين الحقيقة التي تنطوي عليها الكينونة في انبساطها وانقباضها. ذلك أن الكينونة لا تقوى على الصمود في الحضور المستمر القابل للاستهلاك، بل تأتي إلى الكائنات ولا تلبث أن تنكفي كالبرق الذي يلتمع في سماء الكون من غير أن يقوى الإنسان على الإمساك به. ولذلك حدث الإقبال الواهب Ereignis هو أيضا في الوقت عينه حدث الإدبار الراهب Ent-eignis. فكل ما أتم بالكينونة وبفكر الكينونة في المتافيزيقا الغربية هو من صنعة الكينونة عينها التي يحلو لها في انكشافها أن تنحجب، وفي انحبابها أن تنكشف. فنسيان الكينونة في المتافيزيقا الغربية عاد لا يقع على عاتق أهل المتافيزيقا، بل أمسى من أفعال الكينونة عينها التي تأتي إلى الحضور في صورة حدث الإقبال والإدبار. فإذا كان الأمر على هذا النحو، لا يبقى للإنسان سوى أن يعلن أن الحدث يحدث das Ereignis ereignet وأن الكينونة حرة في اعتلائها

وفي انحجابها. غير أن الكينونة، ولئن لم تكن من صنعة الإنسان، تظل هي في عوز إلى الإنسان حتى تأتي إلى الحضور. ولذلك كان لا بد من الاعتراف بأن الكينونة، على عظمة سرها، مبتلية في صميم كينونتها بانتسابها إلى الزمن الإنساني، حتى إن هايدغر لم يتورع عن الإشارة الصريحة إلى محدودية الكينونة. فالكينونة، وحقيقتها الزمنية القصوى، الدخول في الحضور والخروج منه، تعود إلى الارتباط بمحدودية الوجود الإنساني. وهو الارتباط الذي سعى هايدغر إلى الانعتاق منه حين أعلن أن الإنسان ليس إلا كائن الانفتاح على الكينونة وكائن مُسألة الكينونة في تضاعيف الزمن. أما الزمن، فينقلب هو العنصر الحاسم في حركة إقبال الكينونة إلى الكائنات والكائنات إلى الكينونة. هو الزمن في أبعاده الأربعة يحمل عمق الحقيقة الأنطولوجية الكينونية. وهو الزمن في حراكه التاريخي المصيري ينبئ عن المآل الذي سينتهي إليه الإنسان والكينونة في محدودية ارتباطهما الوثيق.

لقد انطلق البحث من معالجة هايدغر لطبيعة الاختبار الإنساني الذي يبحث عن معنى الكينونة. فإذا بالزمن يتجلى كالمعنى الأنطولوجي الأساسي لاختبار الهم الكينوني الذي يحمله الإنسان الدازين في عمق كينونته. فكانت زمنية الإنسان هي المنبئة عن زمانية الكينونة عينها. وكانت زمانية الكينونة هي المنبئة عن انعقاد الصلة العميقة بين الكينونة والزمن في حدث الإقبال الواهب. فاستبان أن الإنسان يختبر هم الكينونة في ذاته، وأن مثل هذا الهم يضعه في مواجهة ما يُقبل إليه من الزمن الآتي إليه في استحقاق الموت. واستبان أن الزمن هو إقبال إلى الحضور يسري على الماضي المستحضر والمستقبل المستحضر والحاضر المستحضر. واستبان أن هذا الاستحضار يدل على قابلية ذاتية في الزمن تجعله هو العنصر الحاسم في التعريف بالكينونة، إذ إن الكينونة هي بفضل الزمن حركة حضور وغياب. وفي الحضور والغياب ينسبط الاستحضار على وجهين اثنين متقابلين. واستبان أن ارتباط الكينونة بالزمن متأث من حدث الإقبال الواهب الذي يأتي بالكينونة والزمن إلى الكائنات ويضعهما معاً في علاقة التلازم والتضامن. فإذا بالزمن هو الحقيقة القصوى للكينونة، وإذا بحدث الإرأغبينس هو الحقيقة القصوى التي لا أصل لها إلا في ذاتها.

وخلاصة القول في هذا كله أن هايدغر حرّر الزمن من اعتبارات المتأفزيقا الغربية التي كانت تنظر إلى الزمن نظرتها إلى تعاقب اللحظات الآتية المنصرمة والحاضرة والمقبلة. فكانت الغلبة لديها للحاضر الذي عليه تقاس اللحظات المنقضية واللحظات الآتية. ومن بعد أن حرّر الزمن من تبعة الحاضر والحضور، أخذ يتناول الكينونة في عمق ارتباطها بالزمن، والزمن عنده طاقة على الحضور آتية من المستقبل. فأضحى الزمن هو الإقبال إلى الحضور في



حدّث الوبّ الحرّ الذي لا أصل له في غير ذاته. وأضحى الزمنُ هو معنى الكينونة في عمقِ تجلّيها التاريخي، أي هو المنشئ للكينونة والحاضن لها والمراكب لها والصانع لقوامها. وهذا قد يعني أنّ كينونة الكائنات وكينونة الإنسان وكينونة الكينونة تُصنّع صنْعاً في مجرى الزمن. ولذلك كان الإنسان كائن الأصقاع القصيّة لا تقبض عليه مُنجزات الدهر. وأضحى الزمنُ هو الضامنُ لحرّيّة الكائنات وحرّيّة الإنسان وحرّيّة الكينونة عينيها. ذلك أنّ الزمنَ هو بعينه حراكُ الإقبالِ إلى الحضورِ في غير تلبُّث، وحراكُ الانعتاقِ من الإنجازِ في غير انعدام، وحراكُ التنازعِ بين الحضورِ والانعتاقِ من الحضورِ في غير اكتمال.



## الزمن وعودة الأبدية

### شفيق جرادي<sup>(١)</sup>

تأثر مبحث الزمن بالكوجيتو الديكارتي (الذي جعل الذات في قبال الخارج)، وبالفصل الكانسي بين الزمن الطبيعي والزمن ببعده الإدراكي والإنساني المعيش، ما أدى إلى إقصاء الواقع في أولية الإدراك التأويلي مع هُسرل، وتنحية الإيمان والأبدية في منهج هايدغر القائم على محورية كينونة الذات-هنا. أما بحسب الأطروحة التدبيرية الإسلامية، فإن للزمن السيال والمتجدد في وجوده الخارجي واقعية، كما للزمن الأنفسي في وجوده الجمعي في الذهن واقعيته. ولئن كان للنفس المترقية في مدارج الوجود قِيَمِيَّتها على الزمن الخارجي بما هو وجود ضعيف، فلسمي الأخير نحو الوجود الفعلي الذي لا يجد له علاجاً إلا من خلال الأبدية.

إن من الأمور التي تُحيط بنا ما يقبلُ المعالجة القائمة على التعريف والتحديد وإبراز الرسوم ومنها ما يتجافى عن ذلك، وإن كان أكثر حضوراً في عموم وتفاصيل أفكارنا ومعاشرنا. ولعل الزمن هو واحد من هذه المسائل التي اقترنت بالإنسان اقتراناً غير قابلٍ للانفكاك، حتى باتت صنو ولادته وحياته ومماته، بل هي التعبير لمقصده الذي يسيرُ إليه كدحا إلزامياً قاهرًا، إذ يتجه به نحو مستقبل مجهول في آتائه وحله ومآلاته.

فالزمن كوجودك، يحيطك وهو أنت، يتجاوزك وهو كينونتك، يُشخصك وهو هوارك وحفك. إنه اللغز الذي نسميه الزمن دون أن ندري إن كان هو عينه القدر، أو أنه هو عينه إرادتنا في التاريخ، أو أنه الوقت، بما يعنيه الوقت في القياسات التي أطلقها الإنسان على مقادير الحركة، وبما يعنيه من تبدل الأحوال النفسية والروحية في مراتب ومدارج قيم حياتنا الروحية والمعنوية.

(١) مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية

إنَّه الموصولُ بالجسد، المتَّصلُ بالروح والحياة، والذي أثارَ عبرَ التاريخ سؤالَ ماهيَّةِ النفس، هل هي مادَّةُ الجسد أم أنَّها قَبْلُهُ وتنزَّلتْ إليه من المحلِّ الأرفع؟ هل هي المادَّةُ التي وَقَّعتْ في الزمنِ طاقةَ حياة، ثمَّ واكبت وتجاوزت الزمنَ الشخصي لتتألَّقَ شعاعانيَّةَ روحِ خالدٍ لا ينضب؟

وعليه، يصُحُّ أنْ نسألَ، من هو الزمن؟ تمامًا كما يصُحُّ منَّا السؤالُ، ما هو الزمن؟

وهل الزمنُ حقيقةٌ وواقعٌ مستقلٌّ، يؤثرُ ويتأثرُ فينا وبالأحداثِ والوقائعِ والأشياءِ حولنا؟ أم أنَّه الأحداثُ والحركاتُ الصادرةُ عن الفلكِ الأعلى والواقعةُ تحته؟ ثمَّ، والأهمُّ من ذلك كله، هل الزمنُ فعلُ الله - في خلقه - القاهرِ لعباده؟ أم أننا، نحن، بحياتنا وموتنا وتجريَّاتِ سيرتنا نمثِّلُ حقيقةَ الزمن؟

هذا، وعلينا الالتفاتُ إلى كونهِ ظاهرةً عموميَّةً إذ تداخلَ مبحثُ الزمنِ في مواضيعِ العلومِ والفلسفةِ والصوفيَّةِ والإلهيَّاتِ والدين، بل وحتى اللغةِ والتأملاتِ الإبداعيةِ المفتوحة، بحيثُ يبرزُ المبحثُ كقاسمٍ بين تلكِ المجالاتِ يوحدُها في عينٍ أنَّه ينفصلُ عنها، حتَّى لتكاد لا تجد الصلةَ بين زمنِ القياسِ الفيزيائيِّ، والزمنِ في التجربةِ الروحيَّةِ أو الإنسانيَّةِ مثلاً.

وهذا ما سيفرضُ على الباحثِ إمَّا الذهابَ لمعالجةِ الزمنِ ضمنَ دائرةٍ محدودة، أو البحثِ فيه كطيفٍ لحقيقةٍ تتأملُ سريانها المتنوِّعَ بقصدِ العبرةِ والاستفادةِ الإنسانيَّةِ. وبكلِّ الأحوال، فإنَّ أيًّا من الخيارين لا يحجُبُ الاستفادةَ، ولو العرضيَّةَ، من تفرُّيعِ هذا القسمِ من العلومِ والفنونِ أو ذاك، ولكن بالمقدارِ الذي ينصبُّ في مصلحةِ معالجةِ المبحثِ المُستهدفِ، الأمرُ الذي يعني أننا، منهجيًّا، أمامَ نموذجٍ من المواضيعِ التي يصعبُ تحديدها بذاتها، بل تُحدِّدُ بتكثيفها الذاتيِّ في مواضيعٍ تتماهى معها، لتكونَ تارةً وجهًا وأخرى كينونتها.

كما ومن الملفتِ أيضًا ما لحظهُ حسامُ الدين الألوسيُّ من أنَّ التعاريفَ للزمنِ إنما تنبُعُ من وجهةِ النظرِ التي يحملُها المعرِّفُ تجاهه، حتَّى ولو كان التعريفُ لغويًّا، إذ «حتَّى قبل أنْ يُسجَّلَ الإنسانُ لغتُهُ، استعملَ كلماتٌ عديدةٌ تدلُّ على الزمنِ مثل 'وقت' و'زمان' و'قديم' و'حادث' أو 'مؤقت' و'دهر' و'أزلي' و'حين' وكلماتٍ مشابهةٍ، وتحريُّ معاني هذه الكلماتِ لغويًّا ينطلقُ من مراجعةٍ معاجمِ اللغةِ والقواميسِ في هذه اللغةِ أو تلك. ولكنَّ المشكلةَ بالنسبةِ لهذه الكلمات، أنَّ قواميسَ اللغةِ، وكتبَ التاريخِ والتفسيرِ، وحتَّى الاستعمالِ الأدبيِّ شعراً أو نثراً ذو دلالةٍ فلسفيَّةٍ مقصودةٍ، بحيثُ يصعبُ، بالتالي، إدراكُ

معناها الأصلي بعيداً عن هذه المذاهب الفلسفية التي تعكس تطوراً لاحقاً ولا شك<sup>(٢)</sup>.

ومن الملاحظ أن الكلمة (الزمن) أخذت أحياناً معنى 'الوقت' بما هو قياس لمبدأ ما قبل وما بعد؛ وأحياناً أخذت طابع الرقابة للطبيعة، إذ يعتبر ابن الهيثم أن الزمان، زمان الرطب والفاكهة، و زمان الحر والبرد، وقد يُستخدَم لتصنيف الأوقات من اليوم والأسبوع والشهر والفصل والسنة؛ وأحياناً كان يُعرف بالمقابلة بينه وبين الدهر فيأخذ التعريف طابع التحليل ووجهة النظر، ليرتبط الزمن بالمادة وتصرف الحياة، بينما يرتبط الدهر بالمجردات والثوابت، حتى إنه يُنقل قول عن النبي صلى الله عليه وآله، «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»، فيقع الإنسان في قبال الزماني.

وقد نقلت الكتب الكلامية تعاريف للزمان، أورد بعضها كتاب «شرح المصطلحات الكلامية» من مثل أن الزمان هو عدد حركات درج الفلك، وهي المدة المتوهمّة، أو أنه الكم المتصل الذي لا يكون قارّ الذات، وهو نسبة المتغير إلى المتغير، واختلف الناس في ماهية الزمان على أربعة مذاهب، «أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني، وهو واجب الوجود لذاته؛ وثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم، وهو فلك معدل النهار؛ وثالثها أنه حركة معدل النهار؛ ورابعها أنه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان، وهذا رأي أرسطو ومن تبعه»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا، فإن هذه التعاريف تكشف عن علاقتها بالجدل الفلسفي والكلامي القائم في الحراك الحضاري عند المسلمين، وما مثله من إرث للفلسفة اليونانية وغيرها، لكن من البين أن العقل تلقى بعدين في حراك الزمن:

البعد الأول: يرتبط بالطبيعة من فلك وتصرفات الزمان والحركة.

والبعد الثاني: متافيزيقي، إذ ربط المشهد الطبيعي بمصدر الحركة تارة، وعرف الزمن تارة أخرى بأنه واجب الوجود، وهو تعبير فلسفي متافيزيقي كما لا يخفى، ومثل هذه العقلية في التعريف هي التي أثارت النقاشات الحادة حول وحدة واجب الوجود (الله)، أو تعدده (تعدد القدماء) لما يثيره هذا التعريف وغيره من مشكلات توحيدية أدخلت مبحث الزمن في علاقة حميمية حتى مع المسائل الاعتقادية، وتم ربطه الأكيد بالمبادئ التأسيسية للمباحث

(٢) حسام الدين الألوسي، «الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم»، مجلة عالم الفكر (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو-أغسطس-سبتمبر ١٩٧٧)، المجلد ٨، العدد ٢، «الزمن»، الصفحة ١٤.

(٣) شرح المصطلحات الكلامية (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٥هـ)، الصفحة ١٦٣.

العقائدية، من مثل موضوع العلية، وعلاقتها بالتقدم والتأخر الزماني والأشرفي والزمني.

والملفت هنا أن هذه التعاريف والحدود كانت تعود لتعترف بعجزها حينما كانت تنهقر، فتعترف الزمن بأنه الأمر المجهول، وذلك باستخدام تعابير من مثل، «أمر معلوم الإنية مجهول الماهية، أو أنه أمر موهوم، أو أنه متجدد معلوم يُقدَّر به متجدد موهوم»<sup>(٤)</sup>.

وهنا، من المفيد الإشارة إلى أن اللغة والتعريف الفلسفي أو جذا جملة ارتباطات بين مُصطلح الزمن وأشياء أخرى لا تنفصل عنه، من مثل «المكان» و«النكبات»، إذ جاء، مثلاً، في لسان العرب قوله، «الزمن والزمان اسمٌ لقليل الوقت وكثيره. وفي المُحكَّم، الزمن والزمان العصر، والجمع أزمن وأزمان وأزمنة. وزمن زامن شديد، وأزمن الشيء طال عليه الزمان... وأزمن المكان أقام به زماناً، ورجل زمن أي مبتلى»<sup>(٥)</sup>.

وقد أعاد البعض سبب العلاقة بين الزمان والمكان إلى أن «الجماعة العربية تمارس وجودها بألفاظها التي تواضعت عليها بالكيونة والصيرورة معاً، الكيونة في المكان والصيرورة في الزمان؛ لأن المكان يعمل على إيجاد التعاقب في الزمان»<sup>(٦)</sup>.

ولهذا كانت بعض الألفاظ الاصطلاحية تجمع بين الزمان والمكان، من مثل الميقات ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ \* لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾<sup>(٧)</sup>. بل إن اللغة عملت، كما أسلفنا، على التمييز بين وجهتي الحياة الخاصة والأخرى العامة ضمن نظام من الرؤية المعرفية الدينية التي يعيشها العرب، ومن ذلك التفريق والمقابلة التي أثارها اللغة بين الدهر والزمن. وبهذا الصدد، يذكر الراغب الأصفهاني، «الدهر في الأصل اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾<sup>(٨)</sup>، ثم يعبر عن كل مدة كثيرة وهو خلاف الزمان، فإن الزمان يقع على المدة القليلة والكثيرة، ودهر فلان مدة حياته»<sup>(٩)</sup>. مما يعني أن المعنى العام هو الجامع لكل مدة، أما المعنى الفردي الخاص بكل إنسان على حدة، أو بكل عصر محدّد، له إطلاق رمزي زمني يدل على هذه الخصوصية، دون أن يفصل الخصوصية عن المجري الزمني العام للحياة، والمسّمى بالدهر.

(٤) شرح المصطلحات الكلامية، مصدر سابق، الصفحة ١٦٤.

(٥) انظر، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦)، المجلد ٦، الصفحة ٨٦.

(٦) كريم حسام الدين، الزمان الدلالي (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٢)، الصفحة ٤٥.

(٧) سورة الواقعة، الآيتان ٤٩ و ٥٠.

(٨) سورة الإنسان، الآية ١.

(٩) الزمان الدلالي، مصدر سابق، الصفحة ١٧٣.

## تعبير الزمن في الاستخدام الفلسفي

بعد بروز حركة فلسفية وامت، قَدَّرَ الإمكان، بين مضامين النصِّ والتراث الفلسفي - الذي احتضنته من حضارات متنوعة - والتجربة الروحية، أخذت تتجلى على يد أئمة هذه الحركة استعادة لمصطلحات شائعة في اللسان العربي والأدبيات الإسلامية، وإضفاءً لدلالات خاصة عليها نابعة من الخلفية النظرية التي يحملها هؤلاء الحكماء، ومن هذه المصطلحات ما يرتبط بمعنى الزمن.

فالتصوُّف والعرفان أعادوا إحياء دلالات ألفاظ «الوقت» و«الساعة» وغير ذلك، في الوقت الذي عمَلَ فيه الحكماء الجامعون للبرهان والعرفان على إحياء معاني الزمن والدهر، وعلاقتهما بالعلية والحدوث والقَدَم والوَحدة والكثرة والحركة والثبات وغير ذلك.

ومراجعة سريعة لمدرسة صدر الدين الشيرازي باعتبارها مؤثلاً ناضجاً للاتجاهين، العرفاني والحكمي، فإننا نَقَعُ على تعاريف وشروحات تَحَدَّثُ عنها قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين لجعفر سجّادي. «يقول صدر المتألهين، إنّ الزمان عبارة عن مقدار الحركة، ومقياس المتحرّكات، من حيث هي متحرّكات، بل هو مقدار الوجود الضعيف التدريجي، ومعيّار امتداده على أساس ما يخرُج من القوة إلى الفعل بشكل تدريجي»<sup>(١٠)</sup>.

وهذا يبرز كيف أنّ صدر المتألهين تحدّث عن الزمن بما هو مقدار الحركة على نفس المنوال الذي تناوَلَهُ مَنْ سَبَقَهُ من أهل الفلسفة والكلام، لكنّه عادَ فأسقطَ موقِفَهُ الفلسفي المبني على أصالة الوجود في تأويله للزمن حينما اعتبره مقدار الوجود الضعيف، والوجود الضعيف هو القابل للأضداد وجدليّة الوجود العام، إذ لا فعلية له؛ بناءً عليه، لا ضير أن يكون الوجود الفعلي هو غاية الزمن في حركته التدريجية المنتقلة من القوة إلى الفعلية، خاصة أنّ محرّك الحركة المستلزمة للزمان إنما هو فيض الحق.

ولم يكف [صدرا] بذلك، بل ذهب إلى أبعد من كلّ الذين سبقوه ليعتبر أنّ الحركة، التي من لوازمها الزمن، لا تَقَعُ في الآين والمتى والوضع فقط، بل هي تَقَعُ أصلاً في الجوهر؛ أي أنّ جوهر الطبيعة والعلّة الطبيعية تَقَعُ فيها الحركة، ويجري عليها حكمُ الزمن الذي يَقَعُ أحياناً في آتات وحدود حركة المتحرّك، وأخرى تُلحَظ امتداده في الذهن فقط. ممّا يعني أنّ

(١٠) جعفر سجّادي، قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، ترجمة علي الحاج حسن (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٣٧.

صدرا تابع الزمن في أصل الخلقة (العالم) وتابعه بما هو حركة ممتدة بلحاظ الزمن (المعرفة)، وهكذا أوجد سنجية علاقة بين العالم (الخارج)، والزمن (الذات) في سياق تأويله لوحدة العلم والعالم والمعلوم، وكيف أن العلم هو شأن «إيجادي» أيضاً؛ بل إنه قام ليوحد علاقة بين حدود الزمن الحالي، وبين الأبدية القادمة عبر تعابير تتعلق بالزمن من مثل الساعة. فهو يفسر معنى الساعة في كتابه الشهير (الأسفار الأربعة) بالقول إنها،

تسعى إليها النفوس، ليس بقطع المسافة المكانية، بل بقطع الأنفس الزمانية، والحركة الجوهرية الذاتية والتوجه الغريزي إلى الله وملكوته على شكل الموت. إذاً، من يموت فقد وصلت ساعته وقامت قيامته<sup>(١١)</sup>.

وإذا كانت هذه العملية التأويلية لمعاني الزمن قد قامت على أصولٍ ميتافيزيقيةٍ أحياناً، وأخرى على دمج بين الميتافيزيقا وحالات الأنسنة، فإن الجامع والهاجس لكل هذه التأويلات عند الصدرية هو قيامها على محور التوحيد.

وهنا يبرز الفارق الحاد بينها وبين اتجاهات تأويلية أخرى استندت لتشيء الزمن، أو جعله في سياق فلسفة مثالية محورها الذات الإنسانية بما هي متعالية تخلق وجودها ومحيطها ووقتها، بل وإلهها أحياناً. وهذا ما عبرت عنه تأويلات الفلسفة الحديثة التي عملت على فصل معرفة الزمن عن أن يكون مقدار الحركة أو الأمر الخارجي لتجعله «الإدراك»، أو «الهم» أو «الانطباع الذهني»؛ وقد فصلت، منذ الفيلسوف الألماني كانط، بين الزمن الطبيعي القائم فعلاً، وبين الزمن تبعده الإدراكي، ليفتح كانط بعد ذلك كل مسوغات الفصل المنهجي بين الزمن الطبيعي والزمن تبعده المعرفي والإنساني المتعيش.

لذا نلاحظ، في معاجم الاصطلاحات الفلسفية الحديثة، أقوالاً من مثل، «في حين تقابل الفلسفة اليونانية القديمة عالم الصيرورة بعالم الحقيقة في ذاتها (الثابت واللازمي)، تسعى الفلسفة الحديثة، منذ كانط، إلى فهم العالم والكيونة والله ذاته، انطلاقاً من الوعي البشري الزمنى. (يقول هايدغر في كتابه الكيونة والزمان، إنه يفهم الكيونة انطلاقاً من الزمان). ويهدف هذا المنهج الجديد، الذي هو منهج نقدي، إلى تعيين تخوم أو حدود عالم وعينا، وإلى فهم معطيات الكون كافة، انطلاقاً من زمان حياتنا؛ أي من وعينا العقلي. (هذا هو

(١١) سجادي، مصدر سابق، الصفحة ٢٤١.



مبدأ كل فلسفة تأملية قام بها كل من كانط وفيخته وهيجل وهايدغر»<sup>(١٢)</sup>. «لطالما جرى تصوّر الزمان كأنه نوع من التغيّر الذي يتكرّر ويتكشف في كل التغيّرات الأخرى، مثلاً في انقلاب اللذة المكأ والعمل راحة»<sup>(١٣)</sup>.

وهكذا أخذت التوصيفات الخاصة تنحو بدلالة معنى الزمن في اتجاهات يتحكم فيها الباحث، ونلمح حركة التبدّل في دلالات معنى الزمن من جملة معانٍ أوردّها معجم لالاند، ونحن نوردها على سبيل التلخيص:

١. أن زحل Chronos هو الزمان، لأن الزمان هو ما ينضج الأشياء، وهو بذلك يتماثل مع معنى الديمومة والحرارة والاكتمال.

٢. هو التعارض مع معنى الخلود، إذ إنّ المدى المخلوق هو بالنسبة إلى الوُسع الإلهي بمنزلة الزمان بالنسبة إلى الدهر.

٣. الزمان هو التعاقب وبه تتعلّق كل الأزمنة، وبهذا يأخذ الزمن معناه من التجريد الذي لا يتحدّد إلا به.

٤. الزمان هو الحدس.

٥. هو «الآن» ولا يكون واقعاً أمامنا بشكلٍ خالٍ ومجرد؛ إذ لا يتمّ تحديده إلا بالمضمون والفعل العقلي الذي يحدّده.

٦. الزمان هو معنى يعرفه الناس بطبيعتهم، ولا يحتاج إلى ما يدلّ عليه، وإذا ما اختلف الناس في دلالة معناه فبحسب تعابيرهم بعد تفحصهم للمقصود من حقيقة جوهر الزمن<sup>(١٤)</sup>.

فالتغيّر في الدلالات ينتقل بين ربط الزمن بالأفلاك والأسطورة، لربطه بتفسيرات ميتافيزيقية قارنت بينه وبين الأبدية، كما عرفته بالتعاقب في الأحداث والحركة والآفات، وصولاً لربطه بالفعل الإنساني العقلي، أو بالحدس الإنساني الماقلي، وميزة العقل الغربي هنا هو في تحكّمه بتلك المتغيّرات، ورصده لها على نحوٍ جمعيّ، لتبقى رهن طوعه، يظهر ما يشاء، ويخفي ما يشاء من دلالات ومعانٍ، حتّى بات الزمن بلا فعالية فعلية، وبدون منظور واقعيّ.

(١٢) ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسوا أيوب، إيلي نجم وميشال أبي فاضل (بيروت: مكتبة أنطوان؛ باريس: دار لاروس)، الصفحة ٥٥.

(١٣) موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات (بيروت-باريس: منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ٢٠٠١)، الجزء ٣، الصفحة ١٤٣٤.

(١٤) انظر، لالاند، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ١٤٣٣ إلى ١٤٣٨.

إلا أننا لا نقصد بذلك أن الفكر الغربي الحديث والمعاصر لم يُقدِّم مساهمات إيجابية وإنسانية مضيئة في استفادته من معنى الزمن، بل إن الذي نقصده أنه، في الوقت الذي تقدَّم فيه على الفلسفة الإغريقية والإسلامية بتوظيف حركة الزمن في أبعاد إنسانية، إلا أنه أسَّس لاستفادات مبتورة حينما فصل بين الزمن الآفاقي والزمن الأنفسي الذي دلَّت عليه الحكمة والعرفان الإسلامي. وقبل تلك النصوص الإسلامية التأسيسية، لكن وقبل الكشف عن هذا البُعد الذي طرحته الحكمة الإسلامية، فإن من المفيد أن نشير إلى فهم الفلسفة الغربية للزمن - خاصةً عند هايدغر في ربطه للزمن بالكينونة الإنسانية.

### الزمن في الفهم الفلسفي الحديث

إنَّ أحدًا لا يشكُّ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت تؤرِّخ لنفسها منذ الكوجيتو الديكارتية الذي وضع الذات قبال الخارج، وأخذ يبحث عن اليقين والأصل المعرفي. كما أنَّ أحدًا لا يتردَّد في القول إنَّ هذه الفلسفة قد قامت بمجملها التاريخي ونظرياتها على أصول من موقف حضاري فكري وعلمي وأخلاقي وفني من عقلية العصور الوسطى، وذلك باتخاذ الفلسفة اليونانية مرجعية ثابتة لإعطاء المشروعية لولادة كل نظرية أو فلسفة جديدة تقوم على انقراض الفلسفة الوسيطة.

لكن ما أود إضافته، هنا، أن الفلسفة - فيما اعتقد - عاشت عصرين ذهبيين من تكاملها المنطومي.

العصر الأول: هو عصر الفلسفة الإسلامية الرسمية التي تمثلت بشخصيتين رئيسيتين هما ابن سينا وابن رشد، واللذين أعادا تكييف البذور الفلسفية اليونانية الجامدة أو الرمزية بطريقتيها الخاصة ودجماها بشكل منظومي مع روح الحضارة الإسلامية، ممهِّداً المرحلة تأسيس فلسفة إسلامية أكثر نقاءً وتجاوزاً للآفاق المنطقي الجامد، ولعبية الترميز الفوضوي، وهي المرحلة التي أسَّسها كل من ابن عربي والسهروردي والملا صدرا.

العصر الثاني: هو عصر الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي سَعَت لبناء المنهج كأصل لكل تفكير، وباعتباره موضع الفصل بين كل عصر وعصر، أو مرحلة ومرحلة أخرى، وباعتباره الأصل المولِّد للتأويل وبناء الحقيقة بما يتوافق مع مقتضيات هذا المنهج أو ذاك. لذا لم يعد أفلاطون أو أرسطو هما الشخصيتان التاريخيتان، بل هما الرمزان اللذان يولِّد منهما المنهج في كل مرة حقلاً لمشروعية تأويلية جديدة.

وبهذا يمكن القول إنّنا - خاصة مع المسائل الفلسفية الحساسة - لا نتوقّر على فلسفة يونانية بالمعنى الدقيق للكلمة، بقدر ما نكون أمام تمثّلات مدرسيّة لها تشكّلت مرّة مع الفلسفة الإسلاميّة، وثانية مع الفلسفة الغربيّة الحديثة.

ولهذا، فمن المبرّر لنا أنّ لا نبدأ ببحث الزمن انطلاقاً من الفلسفة اليونانيّة، إذ ما نريدّه هو درسه ضمن الفلسفات الفعلية الممثّلة لروح الحضارات الإنسانية الفاعلة. ذلك أنّ الفلسفة اليونانيّة سواءً منها ما عبّرت عنه بالسوفسطائيّة أو ما بعدها، وسواءً ما عبّرت عنه بالأرسطيّة أو الأفلاطونيّة، لم يتمّ اعتمادها كأصل لا يترحّزح، بل كمرجعيّة تُوظّف في قرارات تلتها، خاصة عند فلاسفة الحداثة والمعاصرة، حتّى إنّ بعضهم كتّب رسالة حول الفلسفة تحت عنوان «صيدلية أفلاطون»<sup>(١٥)</sup>؛ أراد بذلك التمييز إلى أنّ كلّ من أراد وضع خلفيّة لأطروحته أخذ من أفلاطون ما يوظّفه في تلك الأطروحة.

على أيّ حال، ما أوّد تأكيده هو أنّ المسائل الفلسفية الحيويّة، والمربطة بالإنسان خاصة، لم تُشكّل فيها الفترة اليونانيّة حقلاً إنتاجيّاً بمقدار ما كانت حقلاً للمادّة الخام.

وبما أنّ ما قدّمته الفلسفة الغربيّة، ابتداءً من كانط، لاءم بين الزمن والإنسان - في حدود اللحظة والمعيش - وقلق الزمنيّ (الدنيا)، فإنّنا سنبدأ بها، إذ إنّ الزمن عند كانط إنّما يتّضح في ربط العقل بين الإحساسات المُشاهدة للمظاهر والظواهر الزمنيّة.

فالزمن، وإن كان فكرة مُكتسبة، إلّا أنّنا لا نكتسبها بالإحساس بالأشياء، بل عن طريق العقل والحس، وقد صاغ كانط أدلّته وبراهينه عن أنّ الزمن هو صورة الحسّ بالتسلسل، التالي،

(١) إنّ الزمن لا يمكن أن يكون مفهوماً إمريقيّاً، طالما أنّ خصائصه الأساسيّة (الوجود معاً والتابع) لا يمكن إدراكها ما لم تكن لدينا فكرة مُسبقّة عن الزمن في عقولنا. وبعبارة أخرى، إنّ الإحساسات لا يمكن ملاحظتها باعتبارها زمنيّة إذا لم تكن نعرف من قبل ماذا نعني بالوجود معاً والتابع. (٢) لا يمكن أن نفكر في الظواهر باعتبارها خارجة عن الزمن. ومع ذلك يمكننا أن نفكر في زمن خالٍ أو فارغ (...) [الأمر] الذي من شأنه أن يجعل الزمن سابقاً منطقياً على الظواهر. (٣) إنّ الزمن ليس تعميماً من أزمنة مختلفة، لأنّ الأزمنة المختلفة هي مجرد أجزاء لزمن واحد هو نفس الزمن. ومن ثمّ فإنّ الزمن هو صورة قبليّة تربط الظواهر فيما بينها في كلّ زمنيّ. (٤) إنّ تصوّر أجزاء الزمن time segments، أعني المُتدّ المُحدّد، يكون ممكناً فقط على افتراض أنّه زمنٌ لانهائيّ أو غير مُحدّد. لكنّ هذه لا يمكن أن تكون فكرة مُستمدّة تجريبياً، وبالتالي

(١٥) انظر، جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩١).

يجب أن تكون مُعطاة كصورة قبلية للحدث<sup>(١٦)</sup>.

وبهذا أسسَ كَانِط لتغيير مسار الاهتمام من الاهتمام بالزمن إلى الاهتمام بـ «إدراك الزمن»، ودراسة المظهرين الأساسيين للزمن وهما التتابع والمدة. وقد جرّده «أي الزمن» بذلك عن الاهتمام الميتافيزيقي، فضلاً عن كونه كان يريد فصله عن أن يكون مسألة خاضعة للتجربة.

والمشكلة هنا هي في هذا الفصل الأحادي بين الخارج والذات، فلو فرضنا أن الذات هي المستودع الأصلي لفكرة الزمن، فلماذا ينبغي أن يكون ذلك على حساب الاعتراف والإقرار بوجود الزمن خارجاً وموضوعاً؟ علماً أن تجربة الفلسفة الإسلامية قد تحدّثت عن الزمن بما هو سيال متجدّد في الحدود والمواضع والآنات، وأن حضوره الجمعي (الزمن الواحد) لا يكون إلا في الذهن. وما هذا الفارق بين النتيجةين إلا بسبب المقدمات المعرفية القائمة في الاتجاه الأول على قسَم الفصل والإقصاء، بينما هي في الاتجاه الثاني تقوم على الوحدة والتواصل بين الذات والعالم، إذ في الحالتين نحن أمام حضور ذهني للزمن، لكن مع فارق في مقدمات ولوازم كل من هاتين الحالتين.

وعما أن الفعل المعرفي هو أمر تراكمي برغم حدة إقصاءاته واختزالاته عند الغرب، فلقد شهد البحث عند هُسرل وفلسفته الظواهرية انعطافة خاصة قامت على ركن الكانطية حينما أخذ يبحث فيمنولوجيا الوعي الذاتي بالزمان، وذلك بملاحظته أن «إن المرء لا يجد أدنى آثار الزمان الموضوعي [أي، الكرونولوجي أو «الكوني cosmic»] من خلال التحليل الفينمنولوجي. فالحقل الزمني البدني ليس، بأي شكل من الأشكال، جزءاً من الزمان الموضوعي»<sup>(١٧)</sup>.

وهذا ما سيفتح الباب واسعاً أمام تأصيل العلاقة بين الزمن وكل خبرة ممكنة، بحيث بات علينا أن نحسم مدى إمكانية وجود أي خبرة خارج الزمن، وكيف يمكن أن نعلّق كل حكم حول العالم الموضوعي. وحول هذا الأمر يكتب مايكل أندروز في مقالته حول أصل الزمان وتكوّنه عند إدْمُنْد هُسرل، أن مشروع هُسرل يبدأ «بإقامة تمييز هام بين الزمان الفينمنولوجي، والزمان الموضوعي» (...). فمن ناحية ينطوي الزمان الموضوعي على كل

(١٦) سيّد محمد غنيم، «مفهوم الزمن عند الطفل»، مجلة عالم الفكر (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو-أغسطس-سبتمبر ١٩٧٧)، العدد ٢، «الزمن»، الصفحتان ٧٢ و ٧٣.

(١٧) مايكل أندروز، «إدْمُنْد هُسرل: أصل الزمان وتكوّنه»، ترجمة محمود يونس، مجلة المحجة (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١٠)، العدد ٢٠، الصفحة ٦٨.

التمايزات الزمنية (...) ومنها الأحداث والعلائق والحالات وأشكال الظهورات الزمانية والمكانية، والمعطيات الحسية، إلخ. ولأنَّ الزمانَ الموضوعيَّ يتضمَّنُ الموضوعيَّةَ الفرديَّةَ بشكلٍ عامٍّ، فإنَّ هُسرل يلاحظ أنَّ الموضوعيَّةَ تتشكَّلُ في الوعي الذاتيِّ بالزمان، وهي، بالتالي، تنتمي إلى سياق الموضوعيَّة التجريبيَّة. أمَّا من ناحيةٍ أخرى، فإنَّ المحتوى الفِئْمُنولوجيَّ للخبرة المَعيشة - ما يسمِّيه هُسرل الخبرة الحَيَّة بالزمان *Zeiterlebnis* - يقتضي إقصاء كل خبرة مَعيشة حتَّى تلك المرتبطة بإدراك الزمان ومثله. ما يرمي إليه هُسرل في قوله 'الزمان الفِئْمُنولوجي' إذاً، هو صورة أو صيرورة لا بدَّ منها لربط الخبرات بالخبرات»<sup>(١٨)</sup>.

بهذا الوضوح المنهجي يتأسَّس مفهومٌ فلسفيٌّ على إقصاء الواقع، وإقصاء كل مفهومٍ مُباشِر صادر عنه من أجل بناء وحدة انتظام معرفيَّة لدى اتِّجاه غربيٍّ تحوُّل إلى مدرسة في التعامل مع الحقائق، إذ لا يعود للحقيقة قيمة بذاتها، بل القيمة الفعلية هي للخبرة التأويلية. ف«العالم لا يظْهَر فحسب. بل هو يُدْرَك بالوعي بواسطة فعل تأويلي. في واقع الأمر، إنَّ فعل الإدراك التأويلي هو الذي يُشكِّل العالم بما هو 'عالم'»<sup>(١٩)</sup>، وذلك عبر طريقتين،

أولاً، يُدْرَك الوعي كل تجربة فعلية أو ممكنة تحت عنوان التعاقب الزمني. هذا ما يعني أنَّ الخبرة تتشكَّل على اعتبار الوحدة الكلِّية لجدول الوعي الزمني الذي يَهَبُ الخبرة إمكانيَّتها في المحلِّ الأول (...)

ثانياً، تُفهَّم الخبرات تحت عنوان المعية (...) فالخبرات لا تهبط من السماء مُعلَّبة ومُوضَّبة. بالأحرى، فإنَّ معنى (وبالتالي، خبرة) كل خبرة تتشكَّل من لحظة خبرة راحة تمتلك حولها هامشاً من الخبرات التي تسمو على أوليَّة صورة-الآن للحاضر المُطلَق. من المُستحيل فصل هامش الخبرات بالكلِّية عن الخبرة الأوليَّة نفسها<sup>(٢٠)</sup>.

بالنتيجة فإنَّ الخبرة تتشكَّل من المحتوى الذاتي للخبرات، في المظهر وكيفية تبيُّه عند الذات بلحظة تبيُّه الآن، ثم يربطه بمعيَّة سلسلة من الخبرات القبلية المُنتجة للمفهوم، بما هو مفهوم قصديّ،

القصديَّة، هنا، تجعلُ لخصوصيَّة فريدة للخبرات؛ إنها تقتضي كون كل فعل واعٍ وعيًّا بشيء ما. على نحوٍ مماثل، فإنَّ كل إدراك هو إدراك لشيء ما وكل حكم هو حكمٌ على شيء ما. وسواءً أكنَّا نقيِّم، أو نتمنَّى أو نتصرَّف أو نتأمَّل، إلخ، فإنَّ جدول الخبرة المَعيشة يُشكِّل وحدة هكذا

(١٨) أندروز، مصدر سابق، الصفحة ٧٠.

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٧٢.

عملية جذرية<sup>(٢١)</sup>.

إلا أن الموضوع هنا لا يُتَرَك عن الذات، بل هو، بحسب هذا التحليل، يأخذ دوراً أولياً بتبديده عند الذات التي تحوُّله عند الأنا المتعالية، والتي تعود بدورها لتضمِّم الواقع إليها كما مش تقصُّده، أو تجمع بينه كعلامة وبين القصديَّة التي يُثيرها وعيُ الخبرة المتعالي، فتدريجاً زماناً لحظةً لصورة مباشرة تندرج ضمن سياق كليَّة الوعي بالزمان، والصورة المتلوَّنة بحسب الوعي الذاتي، ليُعَاد عند كل وعي خاصِّ إنتاج واقع موضوعي متناسب معه، فتصبح المعرفة أو الخبرة، عند كلِّ مرَّة، هي أصل إنتاج الحقيقة والواقع. وهكذا ينحكِّم هذا الواقع أو الحقيقة بآنات متجدِّدة لزمان مضارع مطلق، حاضر على الدوام، وهو زمان لا يمكن مقارنته بالزمان الموضوعي، ولا يمكن إخضاعه لحكم أيِّ تجربة طبيعية.

ولقد عبَّر هُسرل عن مثل هذه الحاجة الدائمة للتجدُّد بالافتقار الدائم، بحيث إننا نكون عند كلِّ نقطة هي (الآن) أمام هدم جديد لها يتشكَّل بالتوجُّه نحو الآن المتجدِّد، وهكذا فإنَّ «جدول الخبرة الحيّ يشكِّل العالم في مظهرَي الاستدكار والاستنظار الحضوريين»<sup>(٢٢)</sup>. ثم نكون مع هُسرل أمام وعيِّ للزمان:

١. الزمان الأزلي الذي هو ما قبل تأمليّ، وهو منبع كلِّ خبرة.

٢. وعي الزمان الأزلي، وهو تأمليّ يقع تحت ضرورة توفُّر الشروط التي سبق أن أشرنا إليها.

وبهذا يُفْتَح بابُ البحث عن طبيعة الزمان، ووعينا بالزمان، بل عن طبيعة كلِّ خبرة وحقيقة - أي خبرة مُمكنة - طالما أنَّها محكومة لشروط من التبدُّل والسيلان الذي لا ينقطع، طالما أنَّ المنهج في تكوُّن الخبرة هو القابض على بساط الحقيقة ليعيد إنتاجها عند كلِّ أن معرفي، بل عند كلِّ ظرفٍ ووعاءٍ من الخبرة المعرفية الخاصة.

## هايدغر والزمان

لم يقتصر مبحثُ فلسفة الزمن باسم. مثل اقترانه بهيدغر الذي رَبطَ أصل انوجادات الذات والكنوننة الإنسانية بعلاقة لا انفصام لها مع الزمن، ومن الزمن. وبدراسته دراسة منهجية،

(٢١) أندروز، مصدر سابق، الصفحة ٧٣.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.

أَحَذُّ يَخْلِي السَّاحَةَ مِنْ كُلِّ مُتَعَلِّقٍ لَا يَرِيدُهُ وَلَا يَقْصُدُهُ فِي بِلُورَةِ هَدَفِهِ الْبَحْثِيِّ وَالْفَلَسْفِيِّ، مَنْ هُنَا فَإِنَّ أَوَّلَ مَا خَطَاهُ هَايْدِغَرُ فِي مَقَالَتِهِ حَوْلَ «مَفْهُومِ الزَّمَنِ»، هُوَ الْانْطِلَاقُ مِنْ سَوَالِ «مَا الزَّمَنُ؟» لِيَقُولَ بِإِثْرِ ذَلِكَ،

إِذَا وَجَدَ الزَّمَنُ مَعْنَاهُ فِي الْأَبَدِيَّةِ، فَيَجِبُ أَنْ يُفْهَمَ انْطِلَاقًا مِنْهَا، وَفِي الْآنِ نَفْسِهِ، تَكُونُ نَقْطَةُ انْطِلَاقٍ بَحْثٍ كَهَذَا وَمَسِيرُهُ مَرْسُومَتَيْنِ سَلْفًا: مِنَ الْأَبَدِيَّةِ إِلَى الزَّمَنِ (...) وَلَوْ كَانَتِ الْأَبَدِيَّةُ شَيْئًا آخَرَ غَيْرَ كَيُونَةٍ دَائِمَةٍ خَاوِيَةٍ (aéri)، لَوْ كَانَتِ الْأَبَدِيَّةُ هِيَ اللَّهِ، لَوَجِبَ حَتْمًا أَنْ تَبْقَى طَرِيقَةُ مَعَالِجَةِ الزَّمَنِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا فِي طَرِيقِ مَسْدُودٍ طَالَمَا أَنَّهَا لَمْ تَعْرِفِ اللَّهَ (...) فَإِذَا كَانَ السَّبِيلُ إِلَى اللَّهِ هُوَ الْإِيمَانُ، وَوَاقِعُ الدُّخُولِ فِي صِلَةٍ مَعَ الْأَبَدِيَّةِ، لَيْسَ شَيْئًا آخَرَ غَيْرَ هَذَا الْإِيمَانِ، لِاسْتِحَالِ إِذَا عَلَى الْفَلَسَفَةِ الْإِحَاطَةُ بِالْأَبَدِيَّةِ، وَلِتَعَذُّرِ عَلَيْهَا بِالتَّالِيِ اسْتِخْدَامِهَا اسْتِخْدَامًا مَنَهْجِيًّا، بِاسْتِعْمَالِهَا كَحَدْسٍ مُمْكِنٍ سَعِيًّا إِلَى مَنَاقِشَةٍ حَوْلَ الزَّمَنِ<sup>(٢٣)</sup>.

فَمِنْ أَجْلِ إِقَامَةِ مَنَهْجِيَّةٍ تَسْتَخْدِمُ الزَّمَانَ كَحَدْسٍ مُمْكِنٍ لِإِجْرَاءِ النِّقَاشِ، فَإِنَّ عَلَى هَايْدِغَرٍ أَنْ يُزِيلَ كُلَّ مَعْقُودٍ يَحُولُ دُونِ فَعَالِيَّةِ هَذَا الْمَنَهْجِ، وَمِنْ هَذِهِ الْمَعْقُودَاتِ:

١. الْأَبَدِيَّةُ بِمَا هِيَ تَدْلِفُ نَحْوَ اللَّهِ وَتَرْتَبِطُ بِهِ ارْتِبَاطًا وَثِيقًا لَا يُمْكِنُ لِلزَّمَنِ مَحَاطَتُهُ.

٢. الْإِيمَانُ، إِذِ الْإِيمَانُ هُوَ فِعْلٌ تَسْلِيمٍ - مُتَعَالٍ - فِي قِبَالِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي تَشْتَغِلُ بِالْآنِ الْقَائِمِ هُنَا، ذَلِكَ أَنَّ «الْفَلَسُوفَ لَا يُؤْمِنُ (...) إِنَّمَا يَكُونُ عَازِمًا عَلَى فَهْمِ الزَّمَنِ انْطِلَاقًا مِنَ الزَّمَنِ»<sup>(٢٤)</sup>.

فَالْمَقْصَدُ وَاضِحٌ، وَالْمَنَهْجُ بَيِّنٌ، وَالانْشَغَالُ مَنَجَزٌ، بِحَيْثُ إِنَّهُ بَاتَ قَادِرًا عَلَى مُمَارَسَةِ فِعْلِ الْإِقْصَاءِ لِأَقْدَسِ الْمَعَانِي (اللَّهُ/ الْإِيمَانُ/ الْأَبَدِيَّةُ) فِي سَبِيلِ مُمَارَسَةِ وَعْيِ الْمَنَهْجِ الْمَوْصُولِ بِوَعْيِ فِلَسَفَةٍ خَاصَّةٍ لِلزَّمَنِ تُبْنَى عَلَيْهَا الْكَيُونَةُ، وَالْكَيُونَةُ هِيَ الْأَصْلُ وَالْمَطْلَبُ الَّذِي لَا تَلْبِيهِ الْأَبَدِيَّةُ فِي ثَبَاتِهَا، بَلْ يَلْبِيهِ الزَّمَنُ الَّذِي «يَتَوَاجَدُ أَوَّلًا فِي الْكَائِنِ الَّذِي يَتَغَيَّرُ وَيَفْسَدُ، فَالْفَسَادُ هُوَ فِي الزَّمَنِ»<sup>(٢٥)</sup>.

وَلَيْسْتَمَرَّ بَعْدَ فِعْلِ الْإِقْصَاءِ هَذَا بِنَاءُ فَهْمِهِ لِلزَّمَنِ، فَإِنَّهُ قَدْ تَصَدَّى لِتَرْكِيزِ لِبْنَةِ ضَرُورِيَّةٍ فِي مَنَهْجٍ تَأْوِيلِيٍّ يَقُومُ عَلَى الزَّمَنِ، وَهَذِهِ اللَّبْنَةُ الرِّكِيزَةُ هِيَ تَحْدِيدُ قِيَاسِ الزَّمَنِ. وَقَدْ قَامَ بِرَبْطِهَا (أَيِ هَذِهِ اللَّبْنَةُ الرِّكِيزَةُ) بِالْإِدْرَاكِ الَّذِي يُعَيِّنُ الزَّمَانَ، وَأَعْطَى مِثْلَ هَذَا الْإِدْرَاكِ طَائِعَ الْقِيَاسِ،

(٢٣) مَارْتِنُ هَيْدِغَرُ، «مَفْهُومُ الزَّمَنِ»، تَرْجُمَةُ فَرِيقِ التَّرْجُمَةِ وَالْمَرَاكِجَةِ فِي مَرْكَزِ الْإِنْمَاءِ الْقَوْمِيِّ، مَجْلَدُ الْعَرَبِ وَالْفِكْرِ الْعَالَمِيِّ (بِيرُوت: مَرْكَزُ الْإِنْمَاءِ الْقَوْمِيِّ، خَرِيف ١٩٨٨)، الْعَدَدُ الرَّابِعُ، الصَّفْحَةُ ٥٦.

(٢٤) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ.

(٢٥) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، الصَّفْحَةُ ٥٧.

علمنا أن القياس «يدلّ على الفترة من الزمن، وعلى اللحظة، وعلى منذ - متى - حتى - متى»<sup>(٢٦)</sup>.

وقد استفاد من هذه الدلالة للزمن الطبيعي «أن الزمن هو شيء ما يمكن لنقطة فيه هي بمثابة الآن في الزمن، أن تُثبت بطريقة اعتباطية، بحيث إننا إذا انطلقنا من نقطتين مختلفتين فيه، تكون واحدة سابقة دائماً، والأخرى لاحقة. من هنا يتعدّرُ مميّزُ أي نقطة تُشكّل الآن في الزمن (...) إن هذا الزمن هو بطبيعته مُتماثلٌ تماماً، ومتجانسٌ وقدر ما يؤلف الزمن كمتجانس يمكن فقط أن يكون قابلاً للقياس. هكذا يبدو الزمن سياقاً تتعلّق مراحلُه الواحدة بالأخرى وفق علاقة القبل بالبعد. فكل قبل وبعد يمكن تعيينهما انطلاقاً من الآن، رغم أنه، هو نفسه، اعتباطي»<sup>(٢٧)</sup>.

فبنقله ذكيّة من ساعة على الحائط تضبّط قياس الزمن (الوقت)، وتحليل لظاهريتها، ينقل المشهد إلى فكرة الزمن بطبيعته القائمة على (١) التجانس؛ (٢) المراحل؛ (٣) الآن كمحور لتتابع القبل والبعد؛ (٤) واعتباطية تحديد الآن. حتى إذا ما قسنا الأمر بما يرتبط بالكونية كنّا نبحث عن زمن كينونة مبنية بالآن، ومنها نخطّ قماش وجود الماقبل والمابعد في سيروية متجانسة قابلة للقياس، حتى ولو قامت على انوجد اعتباطي. على هذا جاءت قداسة الآن عند هايدغر الذي أوسع في الأسئلة حولها، فمن هو هذا الآن؟ هل هو الآن وأنا أنظر إلى ساعتني - حسب هايدغر؟ هل هو تصرّفي؟ هل هو أنا؟ أم كل الآخرين؟ هل أنا والآخرون الزمن؟ «هل أنا أنصرّف بكينونة الزمن؟ وهل إني بالآن لا أريد أن أقول أنا؟ هل أنا ذاتي هو هذا الآن، ووجودي mein dasein هو الزمن؟ أم أنه الزمن نفسه هو الذي، في النهاية، يُحدّث لذاته الساعة من خلالنا»<sup>(٢٨)</sup>.

يمثل هذا القلق الرابط بين الذات، الكينونة، الزمن، والانهزام الذي لا يشبع، يُمارس هايدغر طقوس السؤال الفلسفي في تحضّر قداسة (الزمن-الآن)، والذي يعبرُ منه لابتلاع المشروعية، ولو من ضفة تبني سؤاها على أرضية الأبدية. فهو، لتصوير مقاربتة للزمن-الكينونة، ينقل «أنّ القديس أغوستينوس قد ذهب في بحثه بالكتاب الحادي عشر من «اعترافاته» إلى حدّ التساؤل عما إذا كانت الروح نفسها هي الزمن، ومن ثمّ تخلى هنا عن

(٢٦) هايدغر، مصدر سابق.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه.



بحته 'بك يا نفسي أقيس لحظات الزمن، هو أنت من أقيسه عندما أقيس الزمن، لا تضعي في طريقي السؤال: كيف ذلك؟ لا تضيعيني' (...) فالأشياء التي تطالكِ عرورها، تصعلكِ في حالة استعداد Befindlichkeit تبقى، في حين تختفي الأشياء. أنا أقيس حالة استعدادي في الوجود Dasein الحاضر - لا الأشياء التي تمضي - لكي يبرز الزمن أخيراً. وأكرّر القول بأن حالة الاستعداد التي أنا موجودٌ فيها، هي التي أقيسها عندما أقيس الزمن»<sup>(٢٩)</sup>.

فالآن - الحاضر - الذات - الأشياء الحاضرة هي الزمن ومقياسه الفعلي بتأويلية هايدغر، ربطاً بكونية الإنسان؛ ذلك أن الكائن البشري موجودٌ زماني، ومعرفة الزمن إنما تكون من خلاله، إذ إن كينونة الإنسان هي موضع معرفة سر الزمن، والكينونة - هنا هي الكائن الذي يتحدّد بجملة أمور:

١. إن الكينونة هي همّ الانشغال بالعالم.
٢. إن الكينونة هي كينونة مع آخر.
٣. إن الكينونة هي الطريقة التي تفهم بها ذاتها كل مرة، «ففي فعل كلامنا مع الآخرين، فيما نقوله هنا وهناك، ثمّة دائماً تأويل ذاتي للوقائع الحاضرة»<sup>(٣٠)</sup>.
٤. «إن الكينونة - هنا (الذراين) هي كائن يُحدّد نفسه باعتباره (أنا موجود)، وبالنسبة للكينونة - هنا، فإنّ ديمومة الـأنا موجود، هي تأسيسية تكوينية، وهكذا فإنّ الذراين في جوهرها، يمثل ما هي كينونة - في - العالم، هي كذلك كينونتي - هنا. وهي دائماً خاصّة، وباعتبارها كذلك فهي دائماً»<sup>(٣١)</sup>.
٥. ثمّ يقوم هايدغر بعد كلّ هذه التحديدات ببيان للكينونة بوقفها في صيغة جمعية قائمة على جهل دائم للذات، إذ «أنا مع الآخرين، والآخرين هم بدورهم مع الآخرين؛ لا أحد هو نفسه في اليوميّة (...) هذا اللاأحد الذي نعيش نحن أنفسنا به في واقع يوميّتنا هو ضمير الغائب، صيغة المجهول»<sup>(٣٢)</sup>، إذ كلّ خروج عن صيغة الفرد واليوميّ إنما يدخل في صيغة المجهول (اللامعرفي - اللاموجود)، والضمير الغائب (اللامحدّد - اللاموجود). وهكذا يصبح الموجود فعلاً هو الذي يُعاش الزمن الخاصّ المفصول عن الآخر (الشيء أو

(٢٩) هايدغر، مصدر سابق.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٨ و ٥٩.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٠.

الشخص)، والآخر (الآن - الزمن).

٦. إنَّ الكينونة تقوم على الهمم والانهام بالكينونة، وتحدّد كل كينونة بحسب فهمها لتأويل الكينونة-السائدة (الزمنية). وعليه، فهي لا تتّحاج إلى أي تأويل، إذ إنّما نعرفها بالاستعداد الدائم والعيش الآن، ومثل هذه الكينونة المتعيشة هي فوق كل حاجة للبرهنة.

٧. كل معرفة لكينونة الآخرين من الذين ماتوا هي معرفة خاطئة، لذا فلا يوجد لدينا بهذا المعنى أي كينونة-هنا، بل نحن أمام العدم، وهذا يعني أنّ الماضي والراث هما عديم لا انوجد له، إذ الزمن الحقيقي هو الزمن-الآن، الكينونة-هنا.

٨. بعد هذا، فإنّ للكينونة-هنا تطابقاً استعدادياً دائماً مع الموت، وهذه «الإمكانية الأنطولوجية القصوى هي يقين يتميّز بكونه وشيك الحدوث، وهذا اليقين يتميّز بدوره بعدم التعيين على الإطلاق»<sup>(٣٣)</sup>. فالأصل لأي كينونة هو بكونها ناجزة (الآن)، فالزمن هو الأصل في حضورها، وإذا ما انشغلت بموتها فصارت مهمومة بمستقبلها الواقع بين الاستمرار والعدم، فإنّها تكون في الزمن الذي تستعيد فيه دوماً حضورها وكينونتها، فحتى الموت والمستقبل لا يصحان أمراً نبهته، بل نعمل على معرفته بمقدار ما نحن نبهته كواقعة نستحضرها لنواجهها بالكينونة - أنا، ولنعطى للكينونة بذلك كقيمتها الخاصة.

ويعلق هايدغر على هذا الموضوع بالقول، «فإني، ببقائي ضمن الاستباق، بالقرب من كينونتي-الناجزة، إنّما أملك الزمن»<sup>(٣٤)</sup>.

وإذا كان المستقبل هو الأصل في تحديد معايير الزمن الطبيعي، فإن هايدغر يعود ليرسم «الاستباق»، الذي يساوي استحضار المستقبل في الآن، ونمط «الانشغال» الذي يعني الكيفية التي تُبنى الكينونة على ضوئها، وهما فعالية الزمن الوجودي. وهكذا يمكن أن نخلص مع هايدغر إلى النتيجة التالية،

الكينونة-هنا، في حاضر انشغالها، هي الزمن التام (die volle Zeit) على نحو لا يتخلص فيه من المستقبل. فالمستقبل هو الآن - ما قد علّق عليه الاهتمام (...) لأن الكينونة-الناجزة لا يمكن أبداً أن تكون حاضراً، ما دامت هي المستقبل الحقيقي. وإن أصبحت الحاضر، أصبحت العدم. إنّ المستقبلية التي علّق عليها الاهتمام، هي على ما هي عليه، بفضل نعمة الحاضر (...) فالكينونة

(٣٣) هايدغر، مصدر سابق، الصفحة ٦١.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

- هنا، هي، بما هي حالة حضارة مهتمة، إنما تقف إلى جانب ما يشغلها<sup>(٣٥)</sup>.

فكلّ حاضر لا يقوم فيه المستقبل هو عَدَم، وكلّ مستقبل لا يُبنى على أساس الحاضر هو وهم؛ لأنّ الحاضر نعمة المستقبل، وبهذا المعنى يقوم بناء الحضارة المهتمة المنشغلة بقلق وهو اجس بُنائها الذين يعثرونها بالزمن المولّد للكيونة، وبالكيونة المتشكّلة بالزمن. وهذا المؤدّي الفلسفي للفاعلية الإنسانية الإيجابية تنضج به فلسفات الكيونة والزمن، رغم كلّ سلبات مضامينها القائمة على تأليه الذات، وإقصاء العالم والآخر، وامتلاك العالم والزمن بسلطة تحكم منهجيّ تمّ فيها إقصاء كلّ إيمان وكلّ ألوهية خارج الزمن.

## الكيونة والتاريخ

أقام هايدغر فهمه للتاريخ على مبادئ وأصول تأويلية سعت للتوفيق بين الكيونة، بما هي انطلاق من اليوميّة، وبين والتاريخيّة، وذلك بذهايه للقول إنّ التاريخيّة هي إمكانيّة الكيونة - الآن التي نقيسها على الكيونة من أجل المستقبل، فيصبح الماقبل من كيونة - الآن المتخذة لحيثيّتها بحسب هواجسها وهمومها المستقبلية هي التاريخ. بما هو النموذج لمعنى الماضي الذي نبني عليه. لذا يصبح التاريخ هو شيء ما أستطيع العودة إليه من جديد، وهذا لا يصلح إلّا بالخروج عن معنى الزمن الطبيعي والذي أعاد هايدغر بناءه على «الآن»، فيصبح التاريخ انحرافاً عن الزمنية، ولا يمكن فهم التاريخيّة إلّا بالخروج عن الزمن إلى ما فوق الزمن من التجرد، وبذلك يبنى هايدغر أول مبدأ لعلم التأويل، الذي من أجله حقّق ما يلي:

أولاً: أوجد قياسات للزمن تقوم بين الحاضر الباني للكيونة وانشغالاته بالمستقبل، والمستقبل هو ما يُعيد بناء كيفية الحاضر الذي يتحوّل إلى ماضٍ قياساً على هذا المستقبل.

ثانياً: أفرد للتاريخ أبعاداً من الكيونة - هنا التي اعتبرها التاريخيّة نفسها، وأخرج التاريخ عن أن يكون موضوعاً للتأويل أو القراءة المنهجية، وبذلك أسس لقطعية فعلية مع التراث والماضي، بما هو ماضٍ، إذ جعله مقياساً مع مستقبل الانهماك الحضاريّ.

ثالثاً: جعل فهم التاريخ كامناً في فهم أبعاد الحضارة المستقبلية المهمومة بانشغالات الحاضر. فالنظرة في كلّ تأويل فلسفي، إنما تقوم على زمنٍ ينعدم فيه الماضي، وتؤسّس لتاريخ

(٣٥) هايدغر، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣ و ٦٤.

يبدأ من اللحظة المتعيشة، أو ما أسماه هايدغر، في بعض أدبياته، بـ«الآن الاعتبارية». إنها الذات المقطوعة عن كل سلف، والباينة لذاتها على فريدة متميزة لا نظير لها، وهي تُمارس كل فعل إعدام للآخر المُعَوَّق عن استكمال زمن هذه الكينونة الخاصة والفردية التي تحمل بيدها مقومات المستقبل.

أخيراً، وبطريقة تشبه صيحة المنتصر، يعلن هايدغر، «الكينونة هنا هي الزمن؛ والزمن هو زمني، وهو من هنا يمتلك التعيين الفعلي للزمن، الذي ليس تحصيل حاصل، لأن كينونة الزمنية تعني واقعا غير مماثل. الكينونة - هنا هي ماضيها الناجز، وتكمن إمكانيتها في استباق هذه الكينونة الناجزة. وفي هذا الاستباق أكون أنا حقاً الزمن، أمتلك الزمن»<sup>(٣٦)</sup>. إنها روح حضارة، عبر عنها لسان تأويل، قامت على فلسفة في الزمن خارج الأبدية ومحورية كينونة الذات - هنا، في قبالة أي محورية للألوهة أو الإيمان. وفي هذا انصبابات لقيم من المعرفة والموقف والتكوين الفردي أو الحضاري تعلن عن سيادته المطلقة على مسار كل تكوين، وكل سلطان، إذ هو الزمن المشكّل للكينونة الواقعة في حاضر سلطة الحضارة القادرة على إزالة الماضي وإعادة تشكيله عبر حاضرها المهموم بصورة المستقبل الذي تقصده والذي يوجهه تعيد رسم صورة التاريخ، بل وتعيد تأويل وصناعة كل واقع وحقيقة ونص ودين وحضارة.

## استكمالات تأويل الزمن ولوازمه

على هذا البناء من الروح الحضارية، قامت وتشكّلت تأويلات استكملت ما رسمته أفكار هايدغر وغيره حول الزمن وتشكّل كينونة الفرد وكيان الحضارة «السيدة»، إذ السيادة أصبحت لروح ونفس هذه الحضارة الصانعة للزمن، ولعل مشروع بول ريكور Paul Ricœur «الزمن والسرد» هو استكمال لبناءات روح هذا المشروع الحضاري، إذ يستهل مشروعه انطلاقاً من إعادة التهام أغسطينوس والإعلان من خلاله وبشكل نهائي أن «فكرة انتشار النفس *distention animi*، على وجه التحديد، هي البديل عن هذا الأساس الفلكي لوحدة قياس الزمن»<sup>(٣٧)</sup>. ويحجّب ريكور عن أغسطينوس أن يكون مقصوده بالنفس أو الروح، هو روح العالم؛ إذ هاجس أغسطينوس كان الروح الإنسانية. والحق بفكرته هذه

(٣٦) هايدغر، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.

(٣٧) بول ريكور، الزمان والسرد، الحركة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦)، الجزء ١، الصفحة ٣٨.

مقولة مفادها أننا، «ما دمنا لم نقرن انتشار النفس وتمثّلها بجدل الحاضر ثلاثي الأطراف، فإننا لم نفهم أنفسنا بعد»<sup>(٣٨)</sup>.

فالمحور هو الحاضر-الحال-الآن، وعبره يقوم الزمنُ بجدلّية أبعاده الثلاثة، وانطلاقاً من هنا أرسى ريكور أن «قياس الزمن لا يدين بشيء إلى الحركة الخارجيّة. فضلاً عن ذلك، فقد وجدنا في داخل العقل نفسه العنصر الثابت الذي يسمح لنا أن نقارن بين مُدَد طويلة من الزمن، ومُدَد قصيرة من الزمن. ومع الصورة الانطباعيّة، لم يعد الفعل يُقتضى 'transpire' هو المهم. بل الفعل 'manet'»<sup>(٣٩)</sup>.

والانطباعيّة، وإن كانت فعلاً سلبياً، إلا أنّها، بمشاركة مع فاعليّة العقل، ترسم مسار الانتشار والتمدد، وبهذه الثنائية يتمّ خلق توترات جديدة لأبعاد الزمن تقوم على التوقع، والذاكرة، والانباه.

إنّها توترات تستعيد اللبّات الأولى لعصر التنوير المتولّدة من الفنّ والعمارة والأدب والتفتّحات الأولى للفلسفة، وبالتالي التأويل؛ استعادة تحويليّة تجعل من الماضي، حاضراً لا يخضع - حسب ريكور - لآن أو إن شئت فقل لنقطة عبور وانقضاء، بل هو «عقل الإنسان اليقظ، الذي هو حاضر حين يحيل المستقبل إلى الماضي، فيزداد الماضي اتساقاً كلّما تقلص المستقبل، حين يتمّ امتصاص المستقبل امتصاصاً كاملاً»<sup>(٤٠)</sup>.

فإذا ما كان الاتساق شرط الزمنيّة، فإنّ زمنيّة الماضي إنّما تأخذ شرعيّتها من مستقبل يُحال إلى ماضٍ، وذلك لا يتمّ إلا بعقل يوظّف، ويحكم، ويُنسّق عبر سيادة للحاضر. ومرجعيّة كلّ ذلك، في التّصوّر العقليّ، هي الاستعادة الأدبيّة المتجدّدة التي يلحظها ريكور في «الحبكة الأبدية»، أو القصصيّة، لكنّها حبكة سرد الذات التي تتحكّم بضوابط الزمن ثلاثي الأبعاد، وهو زمن تصطنعه النفس، إذ «في النفس وحدها، يمتلك التوقع والذاكرة، بوصفهما انطباعيّين، الامتداد. غير أنّ الانطباع لا يكون في النفس إلا حين «يفعل» العقل، أي حين يتوقع وينتبه ويتذكّر»<sup>(٤١)</sup>.

فالانطباعيّة فعلاً توتر أدبيّ يبنى للذات الحضاريّة سرديّتها التي يُسارع العقل ببناءاته

(٣٨) ريكور، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

(٤٠) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.

المستقبل، وحضوره القائم، إلى إعطائها المشروعية وسلطة الفاعلية والسيادة. وهذا ما يوحد بين الفن والذات والتاريخ المشدود نحو مستقبل، قصديّة بنائه، هي نفسها التي تعيد رسم معالم وجه التاريخ، وهي عينها ما يحدد معالم الذات الحاضرة. لكن، وباستفاقة أخذت تلحظ علاقة الزمان بالأسى والألم والحروب، بدأت إرهاباً «عودة الأبدية» إلى مبحث الزمن، إذ في الزمن ورتابته تكمن معالم السأم والملل، ليتحوّل الإنسان من مقصد إحياء الوت - حسب الأدبيات الدينية - إلى قتل الوقت، ومضيقه كيفما اتفق. كما أن الزمن بطبعه مملوء بالمرارة، إذ خلف كل بسمة فيه دمة، وعند كل ولادة استبطان موت، ومع كل أمل بالمستقبل إحساس بالخوف، وشعور بضجر الحاضر، وفي هذا انقسامات، وما «الشر» في صميمه إلا مجرد تعبير عن حالة قيام الذات على نفسها (...). إذ إن المظهر الأول للشر هو الانفصال والانقسام والتنافر والنشوز، أو انعدام الانسجام. وليس من شأن «الشر» أن يحدث فرقة وانقساماً فيما بين الضمائر المختلفة فحسب، بل إن من شأنه أيضاً أن يحدث ضرباً من «الانقسام» في داخل الضمير الواحد نفسه»<sup>(٤٢)</sup>.

لذا كانت الأبدية هي علاج السؤال حول المابعد، وهي امتلاء الزمن وأفق التفكير الفلسفي، الباني لذات تلحظ ما هو خارج الذات المحدودة. ولذا، فإن ريكور ميز بين «ثلاثة طرق رئيسة يؤثر فيها التأمل في الأبدية على التفكير في الزمن. وظيفته الأولى أن يخضع التفكير بالزمن داخل أفق فكرة محدّدة تُكرّسها على التفكير بالزمن وبما ليس زمناً. ووظيفته الثانية أن يكتفّ تجربة الانتشار على المستوى الوجودي. ووظيفته الثالثة أن تدعو هذه التجربة إلى تجاوز نفسها بالتحرك في الأبدية»<sup>(٤٣)</sup>.

فمثل هذا التوسع في التمدّد الزمني، وتجاوز حدود الذات والكينونة الضيقة لإيجاد إمكانية تواصل وتكامل مع ما هو خارج حدود ذاتي، أو زمني الخاص، إنما هو عملية الأبدية في تأثيراتها الفاعلة بالزمن، وبالتالي، في سمات بناء الذات الفردية، والذات الحضارية أيضاً.

وهذا ما يجعل السؤال الملح حول الأبدية عند ريكور هو في كيفية انوجاد الأبدية وكيفية تصرفها، «ومن هذه الحيرة تنبعث الوظيفة الأولى لتوكيد الأبدية في علاقتها بالزمن»<sup>(٤٤)</sup>.

(٤٢) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفة - مشكلة الإنسان (القاهرة: مكتبة مصر، دون تاريخ)، الصفحتان ٨٩ و ٩٠.

(٤٣) الزمان والبرد، مصدر سابق، الصفحة ٥٠.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٥١.

وقد لاحظَ في هذا الشأنِ جُملةَ أمورٍ منها:

١. إنَّ الحاضرَ الأبديَّ إنما يُعلنُ عن نفسه بصيغةِ ضميرِ المتكلمِ، لا الغائبِ.
٢. إنَّ غيابَ الأبديةِ هو حدٌّ - يمكننا التفكيرُ فيه، بل هو نقصٌ نلاحظُهُ في التجربةِ الزمنيةِ المحددةِ.

٣. إنَّ علاقةَ الكلمةِ الإلهيةِ بالصوتِ البشريِّ تقومُ على التعليمِ والتواصلِ، إذ الكلمةُ هي حقيقةٌ باطننا «بهذه الكيفيةِ فإنَّ أوَّلَ علاقةٍ لنا باللغة لا تتمثَّلُ بأننا نتحدَّثُ، بل في أننا نسمَعُ ونُنصِتُ» للكلمةِ» الباطنيةِ تحت الكلماتِ الخارجيّةِ، وليست العودَةُ شيئاً سوى هذا الإنصاتِ»<sup>(٤٥)</sup>.

فالإنصاتُ للكلمةِ الإلهيةِ هو سرُّ الأبديةِ، بل هو التعليمُ الذي يردُّمُ هوةَ العلاقةِ بين الزمنِ والأبديةِ، وذلك عبرَ الترقّي بالزمنِ نحو الأبديةِ. وهذه الاستفاضة، إنما أسمىناها إرهاباً لسبيين:

الأوّل: إنَّها مُرٌّ بشكلٍ عابرٍ يُثيرُ السؤالَ ويفتحُ الطريقَ أمامَ أطروحاتٍ أخرى، مثل الأطروحةِ الإسلاميةِ التدبيريةِ، لتقديمِ مشروعيها.

الثاني: أنَّ الأمورَ حينما تصلُ لحدودِ المعالجاتِ المباشرةِ، فإنَّ ريكورَ وغيره يعودون للتعبيرِ عن الذاتِ، بما هي زمنٌ محدودٌ في كينونتهِ، أو في تعقُّلهِ وسرديتهِ لهذه الذاتِ، ممَّا يثيرُ فينا ضرورةَ الاهتمامِ بها جسدياً كبيراً، وهو يمثلُ قيمةً حضاريةً حاضرةً اليومَ بقوةِ عنوانها الكاشفِ عن مبادئِ المعالجةِ التدبيريةِ الإسلاميةِ لعلاقةِ الأبديةِ بالزمنِ، سواءً على مستوى الحياةِ الروحيةِ (وهو أمرٌ قدّمت فيه الفلسفةُ والكلامُ والعرفانُ الإسلاميُّ الكثير)، أو على مستوى الحياةِ الزمنيةِ (وهو أمرٌ استحفَظْته وأثارته النصوصُ الإسلاميةُ التأسيسيةُ والتي نُطلقُ عليها اسم «نصِّ المعصوم»)، إلّا أنه، والحقُّ يُقال، إننا بحاجة إلى كثيرٍ من استفراغِ المكامنِ عبرَ اجتهادٍ إسلاميٍّ يقومُ على فلسفةِ التدبُّرِ في مجرياتِ الحياةِ والواقعِ، وربطها بأصولِ الكلامِ الإلهيِّ الذي ظهرَ قرآناً، واستبطنَ الفطرةَ التي تخنَّجُ في بلورتها إلى خروجٍ من القوةِ إلى الفعلِ، عبرَ مساراتِ الزمنِ في العلمِ، عمرُتْ به: الكسبيةُ، والحضوريةُ.

(٤٥) الزمان والسرد، مصدر سابق، الصفحة ٥٩.

## موقفنا الأولي من معايشة معنى الزمن وعودة الأبدية

نحن لا نتعرف إلى الزمن بما هو مرتبط بنا من خلال المقولات التي يتدعها ذهننا، ولا من خلال المفاهيم؛ فالمفاهيم أو المقولات التي يمكن لنا أن نتعرف من خلالها إلى الزمن، أو أن نستخرجها من الزمن، هي مفاهيم ترتبط بالزمن بما له علاقة بمحيطنا وبالعالم الطبيعية، وتبدل الفصول والأيام، ومعايير الوقت، في آتاه، وفي ساعاته.

لكن حينما يكون الكلام حول الزمن الإنساني، والزمن الأخلاقي والأنفسي، في مثل هذا الحال نحن نتواصل معه ونعايشه بأحاسيسنا، وبعيشنا اليومي الدائم والمتكرر والمتجدد في كل آن. في مثل هذا المقتضى النفسي والمعنوي وبالانطباعات نحن نعيش فكرة الزمن، فيتولد لدينا بعدم تشكّل من خلاله نظرنا لقراءتنا هذه التي تطال ذواتنا. من هنا يمكن أن نبيع عندنا فكرة الزمن.

ومثل هذا الحال، ينبغي الالتفات إلى أنه سواءاً عدنا للقول، إن للزمن حضوراً في أصل طبيعتنا، وبالتالي نحن حينما نكشفه كزمن أنفسي إنما نكشف عن هذه الطبيعة القائمة لدينا، أو إن كان هذا الزمن وليد هذه المعاشية الأنطباعية للمحيط الذي تتجاسس وتماهى فيها معه إلى الدرجة التي يكون فيها هو نحن ونحن هو، بحيثية البعد الزمني الذي نتناوله.

وسواء كانت الفكرة هي الأولى أو الثانية، بمعنى أن تلقينا المشاعري للزمن تلقاً فطرياً أو اكتسابي، فإنه على ضوء وحدة العلم والعالم والمعلوم، فإن ما يحصل في ذواتنا من مثل هذا التماهي بيننا وبين الزمن يشير إلى ذات وكيونة خاصة بنا. فلا نفصل كثيراً بيننا وبين زمننا. وهنا، هذه الكيونة أو هذا العلم يحمل طابعاً إيجابياً. من هنا أو كذا أن جدلية العلاقة بين هذه الذات وهذا الخارج بتوسطات الزمن هي جدلية تستكنه الكامن في كليتنا، توحدّه وترقى به بجدل ارتقائي وإيجادي. فالعلم الذي نحصله هنا هو علم إيجادي؛ علم ينشئ، وقادر على أن يتصرف، بحيث إن فكرة الزمن بأبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، على مستوى الحضور الزمني فيها، تتحد كائناً لها حضورها القائم في اللحظة، وفي الآن؛ في الأنفس التي نعيشها. تأتي في الماضي من باب التراكم في الخبرة، تراكم المعرفة مع هذا الماضي، فيتحوّل الماضي إلى وضع يقوم حاضرنّا، وهذا الحاضر يحفظ ذاك المسلم الماضي. ثم ترتب كل أمر من أمورنا الحالية والحاضرة على أساس حضور المستقبل أيضاً، وما سيأتي.

مثل هذا التحكّم وهذه القدرة على التصرف، تنتشر هذه النفس في هذه الأبعاد من أجل أن تنشئها في حضورها بما يتجاوز ممفصلات الزمن الطبيعي التي يغيب فيها المستقبل



كما يغيبُ فيها الماضي، والتي يكون فيها الحاضرُ غيرَ قارٍ، وغير ثابتٍ على وضعٍ مُحدد، لا نتحكمُ ولا نستطيعُ أن نستفيد من هذا الحضور.

ولعلَّ مفهومَ العظة والعبرة التي يُطلقها الإسلام، تقومُ على أساسِ وجود هذا الزمنِ الأنفسيِّ من مثل هذا الوجود الإيجاديِّ في الأنفس؛ من مثل هذا الإبداع الأنفسيِّ في مفاصل وحدود الزمن. بما هو نحن، بما هو حركتنا، وبما هو مجريات الأمور التي تُحيط بنا، أو يمكن لنا أن نُقومَها في آن.

لكن علينا الالتفاتُ جيّداً إلى أنّ مثلَ هذا الفهم لا يُلغي وجودَ زمنٍ طبيعيٍّ في خارجنا، له حاكميّة، وله قاهرية خاصة، لا نستطيع في الواقع أن نتعدّاها أو أن نتجاوزها. ووجودُ مثل هذا الزمن الطبيعي الذي ينبغي أن نعترف به، هو الذي يَضَعُ لنا حداً لهذه الحرّية الأنفسية في التعاطي مع موضوع الزمن الأنفسي، لتكونَ حرّيةً مُنضبطةً وحرّيةً مسؤولةً عن واقع ومنضبطةً بالواقع؛ هذا الواقع الذي تترقّى نحن وإياه في جدليّة مثل هذه العلاقة التي أشرتُ إليها.

فكلُّ كلامٍ تُثيره الفلسفةُ المعاصرة، أو الحديثة، حولَ الزمنِ يُبعده الأنفسي، بعيداً عن الزمن بوضعيته الخارجيّة، يؤلّه الذات ويمنع الذات من الاعتراف بالواقع. كما أنّ كلّ كلامٍ لا يلتفتُ إلى حيثيّة قدرة النفس على التصرّف في موضوعة الزمن هو كلامٌ يجعلُ الإنسانَ كأنّما هو شيءٌ في مهبِّ الريح، لا يمتلك لنفسه من خيار، ولا يمتلك لنفسه حقاً في تقرير المصير، ولا يمتلك لنفسه القدرة على مواجهة الأحداث والمجريات التي يمكن أن تقوم من حوله.

## معنى تحكّمنا بالزمن

قد نطرح على أنفسنا سؤالاً مفادُهُ: أتى لنا القدرة على التحكم في موضوعة الزمن؟

ونحنُ نعرفُ أنّنا حينما نتحدّث عن الزمن، فإنّنا نتحدّث عن واقع وجوديّ قائم، ويسري في الطبيعة وفي العالم وفي الناس، سواء كنّا موجودين أو لم نكن موجودين كأفراد. هنا من المفيد أن نأخذ من مقولة الفلسفة الإسلامية - خاصة منها الصدرائيّة - توصيفها للزمن بأنّه وجودٌ ضعيف، وكون هذا الزمن وجود ضعيف، أو مقدار الوجود الضعيف، حينما تترقّى النفس في رتبها الوجوديّة، بحيث تصبح هذه النفس منتشرة في علاقة اتحاديّة. بمعنى ما في العالم، فإنّها من هذا المنطلق الذي تكونُ هي علّة، ومن مُنطلق حقيقة أنّ الزمن وجودٌ ضعيف، تمتلك القدرة على مسك زمامه، دون أن يعني ذلك تسلّطها عليه، كأنّما هي

سيدّة الزمن أو إلهة الزمن، لأن هذه النفس الإنسانية جديرةً بالاهتمام لسبب من الأسباب، وهو أنها يسري عليها حكم الحركة السائدة في كل الموجودات. والحركة، كما هو معلوم من لوازمها الزمن. حينها يكون هذا الجوهر النفساني يسري عليه حكم الحركة، والحركة من لوازمها الزمن. إذا، هي تتصل بالزمن بعنوان كونها تتوحد بالحركة وتسري عليها الحركة وتحكمها الحركة. لذا، هناك مدخلية لها على هذا الزمن، ولأن الزمن، كما أثرت، وجود ضعيف، ووجودها هو الأقوى، فإن للنفس مثل هذه القدرة على أن تحكم بأبعاده، لكن بلحاظ وحيثية كونه يصبح زمناً أنفسيًا يتفاعل مع الزمن الخارجي دون أن يلغيه.

### زمن الأبدية وامتداداته

بما أن كل ذات، كما أسلفنا، تتشكل من هذه الأبعاد الممتدة الثلاثة: حاضر وماض ومستقبل، فإن النظر للحكم على أي ذات من الذوات لا يصح أن يخضع إلى اللحظة والآن التي تكون فيه، أو الظاهر التي تعايشها؛ لا بد من ربطها بماضيها، وبالأكثر لا بد من أن تُقيم بحركة ارتباطها بالمستقبل. بناءً عليه، فإن الأحكام التي تُطلق على أي أمر من الأمور، وأي حقيقة من الحقائق، وعلى أي ذات من الذوات المرتبطة ببعد الزمن، لا ينفك الحكم عليها عن ارتباطها بمستقبلها؛ أي بعلاقة زمنها الخاص بالأبدية، بما بعد هذا الزمن الخاص في المستقبل القادم سواء كانت معلوماً أو مجهولاً، بغض النظر عن هذه التفاصيل. وبهذا المعنى، فإن المستقبل الحاكم في الزمن هو مستقبلان:

الأول: دنيوي يرتبط بمشروع الخلاص العالمي على الأرض، والذي تنجّه - بحسب الفهم الإسلامي - كل مسارات الزمن الأرضي بشقيه الخير والشرير ناحيته. إنه زمن الموعد الحاضر في كل عصر، يتكامل صوب صورة الكمال الصالح والأبرز للزمن، مما يسمح لكيونة الحضارة الإسلامية أن تبني أفرادها وجماعاتها بمقتضى هذا الموعد الكوني القادم على أجنحة الزمن التكاملي - الدنيوي المعيش.

الثاني: الزمن الجرائي الآخروي، والذي هو، في عين تقديمه كفصل جديد من ولادة حياة جديدة، محيط بكل ولادة أولية، إحاطة تفسير، إحاطة الأبدية بالزمن الآني، ويرسم لمشاعر الحياة امتلاءات زمانها أو دهرها.

وهذا ما سنسعى لقراءته تفصيلاً في بحثنا الخاص (اللاحق) حول التدبر في العقلانيات الإسلامية، وفي نص العصمة.

## دراسات وأبحاث

■ أصالة الوجود واعتبارية الماهية

عبد الرسول عبوديت

■ نزع القداسة عن المعرفة في الغرب

سيد حسين نصر

■ فلسفة اللغة والتأويل -  
معنى المعنى وفهم الفهم

حبيب فياض

■ الفهم والتفسير في مسار التنزيل ومسيرة  
الدعوة- الجابري وإعادة «فهم القرآن الحكيم»

عبد الرحمن الحاج

■ فكرة القدسي عند رودولف أوتو

جورج خولام البولسي



## أصالة الوجود واعتبارية الماهية

### عبد الرسول عبوديت<sup>(١)</sup>

ترجمة: محمّد حسن زراقط

يتأسّس نسق ملاً صدرا المتافيزيقي (الحكمة المتعالية) على أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وفي تبيانها لهذا المبدأ، تلتفت هذه الدراسة، إلى «مغالطة مشهورة» مفادها الخلط بين الذهن والواقع الخارجي والأحكام المرتبطة بهما. ثم تنتقل لتستعرض خلفية تبلور المبدأ المذكور والأدلة الشاهدة عليه في تفصيلٍ لكامل حدود المشكلة وما يترتب عليها من تفسيرات أخذت مناحي الإفراط أو التفريط.

### تمهيد

إذا كان لكل فلسفة منسوبة إلى جغرافيا أرضية أو معرفية، ما يمثّلها ويُعدّ الشاخص الأبرز بين معالمها، فإن مدرسة الحكمة المتعالية اليوم هي الشاخص الذي يمثّل الفلسفة الإسلامية. وإذا كان لكل مدرسة فلسفية علامة فارقة تُميّزها عمّا سواها من المدارس المشاركة لها في تلك الجغرافيا، فإن مبدأ أصالة الوجود واعتبارية الماهية هو العلامة الفارقة في فلسفة صدر المتألهين الشيرازي وركنهما الركين، بل فصلها المميّز لها عمّا سواها من الأنواع المشاركة لها في جنس الفلسفة؛ وذلك كما أنّ الإنسان يحظى بالنفس الناطقة فصلاً مميّزاً له عن سائر الحيوانات، فكذلك فلسفة صدر المتألهين المعروفة بمدرسة الحكمة المتعالية تتميز عن غيرها من المدارس الفلسفية الإسلامية بهذا المبدأ، وكلّ الفوارق الأخرى ترتدّ في نشأتها إلى هذا المبدأ، وبالتالي يصدق عليه المثل المعروف، «كل الصيد في جوف الفراء». وسوف نطلق في معالجتنا لهذا المبدأ في مقالتنا هذه من ما نسميه «المغالطة المشهورة»، ثمّ نتقل إلى البحث في تاريخ القول بهذا المبدأ وأدلّته وشرح المراد منه، وبعد ذلك نعرّج على تفسيرين معاصرين

(١) أستاذ الفلسفة والإلهيات في حوزة قم - إيران.

طرحاً له، لُبَّيْنِ ما وقع فيهما من الإفراط والتفريط.

## ١. المغالطة المشهورة

لا شك في أنَّ المفاهيم موجودة في الذهن، كما لا شك في أنَّ الواقع الخارجي محلُّ خارج الذهن. وبالتالي لا يمكن للذهن أن يتسع للمصاديق الخارجية، ولا المفاهيم يُعثر عليها قابعة في الخارج، بل إنَّ ميزة المفاهيم تكمن في ذهنيَّتها، كما أنَّ ميزة الواقع الخارجي تكمن في خارجيَّته ووقوعه خارج الذهن. إذا، يختلف الوجود الخارجي عن الوجود المفهومي في سنيَّة كل منهما وموقعه وصقع وجوده؛ ولكنَّ ذلك لا يمنع من وجود صلة بينهما حيث إنَّ المفاهيم صورٌ للواقع الخارجي ومراة تكشفه لنا وترينا إياه. والمهم في هذا المقام هو أنَّ خصوصيَّة الحكاية والكشف والإراءة هذه ولدت مغالطة كبيرة وخاصَّة في المفاهيم المعروفة بـ«الذات»، أو «الماهية».

وتوضيح ذلك أنَّ الصورة الواضحة ممَّا والتي تنطبق على صاحبها تمام الانطباق تؤدي إلى الاعتقاد بأنَّها عين صاحبها، وبالتالي تُنسب إليها كل الآثار واللوازم الخاصَّة بذِي الصورة وهذا نوع من المغالطة يقع في كثير من حالات التطابق بين الصورة وصاحبها. وإليك هذا التقريب بالمثل: تصوِّروا أنَّكم تتأمَّلون مشهداً يبدو فيه شخصٌ يؤدي حركات رياضيَّة بمهارة فائقة لا مثيل لها، ولشدة ما أثار إقناعه إعجابكم، خطوتم خطوات إلى الأمام لتباركوا له مهارته وتلقوا بعض نصائحه، فإذا بكم تكتشفون أنَّكم كنتم أمام صورة في مرآة أو في شيء آخر لا أكثر، ولا شخص أمامكم ولا من يحزنون. والآن لنفرض أنَّكم بقيتم في مكانكم تقاسون الدهشة وتعانون الإعجاب، ألم يكن يضيع عليكم التمييز بين الصورة وصاحبها، وأما كنتم تبقون على حالة الإعجاب بالشخص المائل أمامكم لا بصورته، دون أن تعرفوا أنَّ ما رأيتم هو صورة لا أكثر؟ ويشبه هذا المثل حالة المفاهيم في علاقتها بالمصاديق الخارجية التي تحكي عنها. فلشدة التطابق بين المفهوم الذهني ومصادقه الخارجي، فإنَّ الإنسان العادي يتعرَّف على الأشياء من خلال صورها الذهنية ومفاهيمها، ومن الطبيعي والحالة هذه أن يقع الخلط في الأحكام بين الصورة الذهنية والماهية التي تحكي عنها. ومن هنا، تُعطى أحكام الوجود الخارجي للصورة الذهنية والعكس أيضاً، مع ما يترتب على ذلك من نتائج غير صحيحة.

وعلى ضوء ما تقدَّم نقول: إنَّ النتيجة التي تترتب على القول بأصالة الوجود واعتبارية

الماهية هي التمييز بين الذهن وبين الواقع الخارجي، وبين الصورة وصاحبها كما في المثال، والوقاية من الخلط بينهما في الأحكام. ومفاد هذا المبدأ بشكل دقيق هو أن الماهيات من عالم المفاهيم ولا شأن لها ولا دور سوى الحكاية والكشف، ولا موقع لها ولا محل سوى الذهن، ولا يمكن أن تقفز لتقبع في صقع الواقع الخارجي، كما أن الواقع الخارجي وحقائقه لا يمكن أن تعبر إلى الذهن وتوجد فيه، بل مفاهيمها وماهياتها هي التي تنتقل إلى عالم الذهن، وتوجد فيه وتكشف عن أصحابها، ولا ينبغي أن تؤثر هذه الحكاية وذلك الإخبار ويؤديا إلى نسبة أحكام الواقع الخارجي إلى الماهيات ولا العكس.

وهذا الالتفات إلى التمايز بين الأمرين من خصائص مدرسة الحكمة المتعالية وميزاتها الأساسية في كثير من الأبواب والمباحث الفلسفية. بل يمكن القول إن هذا المحك والميار هو سر نجاح هذه المدرسة ومؤسسها ملا صدرا الذي اكتشف هذا المبدأ واستطاع بفضل النجاة من مغالطة الخلط بين الماهيات والواقع الخارجي في الأحكام.

## ٢. تاريخ المسألة

تكشف المعطيات المتوفرة بين أيدينا من كتب الفلسفة ومصادرها عن أن أول من تساءل حول من هو الأصيل، الوجود أم الماهية، هو الفيلسوف الميرداماد<sup>(٢)</sup>، وفي الجواب عن هذا السؤال مال إلى جانب القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، بينما خالفه ملا صدرا واختار العكس. وقبل الميرداماد لم يطرح أحد من الفلاسفة هذا السؤال بشكل مباشر حتى ينسب إليه اختيار هذا الرأي أو ذاك. بل إننا نلاحظ في كلام الفلاسفة السابقين (إشراقيين ومثاليين) ترددًا بين القولين فتارة يطلقون بعض الأحكام التي تنسجم مع أصالة الوجود، وطورًا يطلقون أحكامًا تنسجم مع أصالة الماهية. ولا يسمع لنا هذا التردد بعد هذا الفيلسوف أو ذاك من أنصار أصالة الوجود أو أصالة الماهية.

هذا، ولكننا لا نقصد كذلك أن الميرداماد طرح هذا السؤال وابتدعه من العدم، ودون أن يكون مسبقًا بما يمكن عدّه مهيأ له. ويمكن الإشارة إلى ما يرتبط بهذا السؤال في مبحثين فلسفيين هما (١) مبحث وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، و(٢) مبحث عدم التغير بين وجود الشيء وماهية في الخارج. وذلك أن السؤال مورد البحث يشتمل على أمرين،

(٢) انظر، الميرداماد، مجموعة مصنفات الميرداماد (طهران: أنجمن آثار ومفاخر فرنگی، ١٣٨١ هـ.ش.)، الجزء ١، الصفحات ٥٠٤ إلى ٥٠٧.

أحدُهما يرتبط بأصالة الماهية أو اعتباريتها، ومضمونُ هذا السؤال هو، هل الماهية (الكلّي الطبيعي) موجودة في الخارج حقيقة، أم أنها غير موجودة ولكن الإنسان يتوهم وجودها؟ وثانيهما يرتبط بأصالة الوجود واعتباريته ومفادُهُ، هو، «هل مفهوم الوجود له حظ من التحقق والثبوت في الخارج أم أنه اعتبارٌ عقليٌّ محض؟ وبعبارةٍ ملاً صدرا، «هل حقيقة الوجود، أي مصداق مفهوم الوجود، هي واقعٌ خارجيٌّ أم واقعٌ افتراضيٌّ ذهنيٌّ؟».

يعالجُ الفلاسفةُ الأمرَ الأول في البحث عن الكلّي الطبيعي، ووجوده من عدم وجوده في الخارج، وسوف نعرف لاحقاً أن أكثر الفلاسفة قبل ملاً صدرا اختاروا ما لا ينسجمُ إلا مع القول بأصالة الماهية، وهذا يدعونا إلى القول إن جذور الاعتقاد بأصالة الماهية موجودة في هذا المبحث<sup>(٣)</sup>. والقسم الثاني من السؤال طُرِح للمرة الأولى عند شيخ الإشراق في مبحث الاعتبار العقلية ودَرَسه هناك مُفصّلاً<sup>(٤)</sup>. وهو يعالجُ في هذا المبحث قضيةَ المحمولات التي تَحْمَل على الماهية مثل الإمكان، والوحدة، والكثرة، والوجود، وما شابهها، ويعتقد بعدم صحة التغاير بين الماهية ووجودها، وينبني على هذا الموقف الأخير اعتقاده أن الوجود أمرٌ اعتباريٌّ ولا مصداقٌ حقيقياً له في الخارج. ويتضح من هذا أن نسبة القول بأصالة الماهية إلى السهروردي تستند إلى هذه النقاشات والمواقف التي اتخذها في هذا المبحث.

وبناءً عليه، تكشفُ المقارنة بين ملاً صدرا وبين من سَبَقَهُ من الفلاسفة، عن أن شيخ الإشراق هو صاحب الموقف الأكثر صراحةً من القول باعتبارية الوجود، رغم أن غيره من الفلاسفة انتهوا عند بحثهم عن مسألة وجود الكلّي الطبيعي في الخارج إلى وجوده وتحقيقه إلا أنه لا يبدو عليهم اختيار هذا القول مع وعي كامل بلوازمه وما يترتب عليه. ومن هنا، تصعبُ نسبة القول بأصالة الماهية إليهم، وأما شيخ الإشراق فإنه لم يكفِ بالقول بأصالة الماهية وتحقيقها في الخارج بل صرّح بأن الوجود هو أمرٌ اعتباريٌّ يُحْمَل عليها. ومع ذلك فإننا لا نرى عنده شقّي السؤال الذي طرّحه الميرداماد واختار أحدهما كما تقدّم. بل يبدو أنه طرح أحد شقّي السؤال وأجاب عنه، وربما لم يلتفت إلى لوازم الشق الثاني من السؤال وجوابه. وهذا ما يدعونا إلى القول إن الميرداماد واجهَ مسألتنا بوضوح أكبر واختار القول

(٣) وقد التفت أساذنا الشيخ مصباح اليزدي إلى هذه الحقيقة وأشار إليها في كتابه تعلية على نهاية الحكمة (قم: در راه حق، ١٤٠٥ هـ. ق.)، الصفحات ٢٧ و ٢٨ وأموزش فلسفه (طهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٧٤ هـ. ش.)، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٨.

(٤) انظر، شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق (طهران: أنجمن حکمت و فلسفه ایران، ١٣٥٥ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحات ٢١ إلى ٢٦، و ١٦٢ إلى ١٦٧، و ٣٤٣ إلى ٣٦١، والجزء ٢، الصفحات ٦٤ إلى ٧٢.



بأصالة الماهية «عن سبق قصد وترصد» بخلاف السهروردي.

وعلى أي حال، بالنظر إلى أقوال شيخ الإشراق وعباراته في كُتبه المختلفة نجد أن هذه الأقوال تنسجم مع مبدأ أصالة الماهية واعتبارية الوجود، بغض النظر عن مدى صراحتها ووضوحها في الدلالة على ذلك. ومن هنا، نرى أن ملا صدرا الذي اختار القول بأصالة الوجود، عندما أراد الرد على القائلين بأصالة الماهية أخذ شيخ الإشراق نموذجاً لهم وناطقاً باسمهم، وشرع في مناقشة أقواله على هذا الأساس<sup>(٥)</sup>. وصفوة القول، إن البراعم الأولى للبحث حول مبدأ أصالة الوجود واعتبارية الماهية تفتحت عند البحث عن الاعتبارات العقلية. ورغبة منا في مزيد من التوضيح سوف نقف قليلاً عند شيخ الإشراق لمعالجة أفكاره وتوضيح رأيه في المسألة.

### ٣. شيخ الإشراق وأصالة الماهية

يدرس شيخ الإشراق، في المبحث المشار إليه أعلاه، الأحكام الفلسفية التي تحمّل على الأشياء من قبيل الوجود، والوحدة، والإمكان، والوجوب، وما شابهها، مع تأكيد واضح على الوجود<sup>(٦)</sup>. وينطلق البحث في هذه الأحكام من وضوح الاختلاف المفهومي بين الشيء وبين الحكم الذي يحمّل عليه، أو فقل، من الواضحات تغاير الوصف والموصوف في الذهن؛ ولكن السؤال هو، «هل يسري هذا التغاير إلى الخارج أيضاً؟»، وبعبارة أخرى، «هل إن الوجود الخارجي لهذه الأحكام مستقل وزائد على الماهية في الخارج كما هو زائد عليها في الذهن؟»، وهذا السؤال هو الذي يحاول شيخ الإشراق الإجابة عنه، وينتهي في جوابه إلى اعتبارية الوجود وعدم تحققه بشكل مستقل عن الماهية في صقع الخارج. ونحن سوف نفعل الشيء نفسه، ونركز على مفهوم الوجود ونسأل، «هل إن الوجود في الخارج مُغاير للأشياء كما هو مُغاير لها في الذهن؟»، وجواب شيخ الإشراق هو استحالة التغاير بين الشيء ووجوده في الخارج، وبينه على هذه الاستحالة أن الوجود مفهوم لا مصداق خارجي له، فيقول،

فإذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية ولها صورة في العقل كالسواد... وصفة...

(٥) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م)، الجزء ١، الصفحات ٣٩ إلى ٤٣، و٤٤ إلى ٦٣، والصفحة ٢٥.

(٦) انظر، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٣٩ إلى ٤٣ والصفحات ٥٤ إلى ٦٣ والصفحة ٢٥٠.

ليس لها في غير الذهن وجود... مثل... الوجود... وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يُطابقه، وأما الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجود حتى يُطابقه الذهني<sup>(٧)</sup>.

وإذا أردنا تبسيط عبارة شيخ الإشراق ورفع الإبهام عنها، نقول، إن السهروردي يرى إمكان حمل مفهوم الوجود على الماهيات من باب حمل «ذو هو»، ولا يقبل هذا المفهوم، بحسب شيخ الإشراق، الحمل من باب «هو هو» على أي شيء خارجي<sup>(٨)</sup>. مثلاً، بالنسبة إلى شخص اسمه عليّ يمكن أن نقول، «عليّ موجود» أو «عليّ ذو وجود»، ولكن لا يمكن أن نقول، «عليّ وجود». وعلى هذا المثال يُقاس ما سواه من وقائع الخارج وواقعياته.

ودليل هذا المدعى، من وجهة نظر شيخ الإشراق، عدم إمكان التغاير بين مصداق مفهوم الوجود ومصداق مفهوم الماهية في الخارج؛ وبالتالي، فإن مفهوم الوجود ليس له مصداق مستقل عن مفهوم الماهية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يكون مصداق الوجود هو نفسه مصداق المفهوم الماهوي، وبالتالي فإن هذا المفهوم، أي مفهوم الوجود، ليس له مصداق يشترك فيه مع غيره، والنتيجة هي أنه مفهوم لا مصداق له.

ولكن لماذا لا يكون المصداق الموجود في الخارج مصداقاً مشتركاً بين مفهوم الوجود ومفهوم الماهية؟ بالرجوع إلى ما كشفه شيخ الإشراق من أفكاره لا نجد جواباً واضحاً عن هذا السؤال. وكأنه يدعي أن هذه الفكرة واضحة إلى درجة تغني عن الحاجة إلى الدليل عليها؛ حيث إنه يعتقد الآتي:

١. إن الواقع الخارجي الذي هو مصداق المفهوم الماهوي، هو أمر ماهوي ومن سنخ الماهية، وبالتالي، فإن ما يشغل الحيز وعلا العالم الخارجي؛ أي أنا وأنت، وهذا الخاتم، وتلك الشجرة وما شابه، هي الماهيات ولا غيرها.

٢. إن الماهية ليست نقيضاً حقيقياً للعدم، وذلك لأن الماهية بحد ذاتها أمر ممكن بالذات،

(٧) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٧١.

(٨) يمكن حمل المحمول على الموضوع بنحوين؛ (١) أن يُحمل المحمول على الموضوع دون أي تصرف فيه، مثل حمل الجسم والناطق على الإنسان، «الإنسان ناطق» و«الإنسان جسم». ومثل هذا الحمل يُسمى بحسب الأملح المنطقي حمل «مواطة» أو حمل «هو هو». (٢) أن لا يمكن الحمل دون تصرف في المحمول، وهذا التصرف تارة يتم بتحويل الكلمة إلى صفة مُشتقة، وأخرى يتم بإضافة شيء إليها مثل «ذو» أو «له» أو غير ذلك، ومثاله حمل النطق أو الحجم على الإنسان، فإنه لا يصح إلا بتحويل كلمة «نطق» إلى اسم فاعل، أو إدخال كلمة «ذو» على المثال الثاني وهكذا... وتسمى هذا النوع من الحمل «حمل اشتقاق»، أو «الوجود في» أو «حمل ذو هو». (لمزيد من التفصيل انظر، ابن سينا، الشفاء، المنطق (قم: مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.ق.)، الجزء ١، المقولات، الصفحة ٢٠).

أي جائزة العدم، وبالتالي لا يمكن أن تكون نقيض العدم، لأن مناقضة العدم لا تجتمع مع جوازه.

٣. ومن الواضح أن مفهوم الوجود، يدل على معنى هو نقيض حقيقي للعدم، وبالتالي فإن مصداقه لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير نقيض العدم فحسب.

٤. وترتب على ما تقدم كله أنه لا يمكن أن تتحد الماهية مع الوجود في مصداق واحد، وذلك لأنه نقيض العدم وليست هي كذلك بل هي جائزة العدم كما تقدم.

وحاصل ما يذهب إليه شيخ الإشراق في هذا المجال هو:

١. الأمور الخارجية هي الماهيات فحسب.

٢. مفهوم الوجود لا مصداق له، وبالتالي فإن مصداقه هو اعتبار عقلي وليس واقعاً خارجياً. ولما كان مصداق المفهوم يسمى «حقيقته»، فيمكن التعبير عن هذه الفكرة بالقول إن حقيقة مفهوم الوجود هي واقع افتراضي، ومصطلح شيخ الإشراق، «هي اعتبار عقلي، وليست واقعاً خارجياً».

#### ٤. رأي ملا صدرا

يعتقد ملا صدرا، مؤسس نظرية أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية، أن المراد من القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود ليس شيئاً آخر غير مدعني شيخ الإشراق المشار إليهما آنفاً<sup>(٩)</sup>، وهو يرى بطلان كليهما، وأن الحق هو المدعيان الآتيان أدناه، وهما يعبران عن المعنى المعاكس تماماً لما يراه شيخ الإشراق؛ أي يعبران عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهذان المدعيان هما:

١. الأمور الواقعية التي تملأ العالم الخارجي، هي أمور غير ماهوية، وليست من سنخ الماهيات، وباختصار، ليست هي مصاديق الماهيات ولا حقائقها، وإنما الإنسان هو الذي يتوهم أن العالم الخارجي مشغول بالماهيات، والصحيح هو أن الماهيات ليست سوى أمور اعتبارية.

(٩) يقول ملا صدرا في تصويره لأصالة الماهية واعتبارية الوجود، «موجودية الأشياء بماهياتها لا بأمر آخر... [وكون] الوجود أمراً انتزاعياً...»، الشاعر (طهران: طهرري، ١٣٦٣ هـ.ش.)، الصفحة ١٢، وهذا التعبير ينطبق على مدعني شيخ الإشراق. وعند ملا صدرا عبارات عدة تشير إلى هذا التفسير للمبدأ الذي لا يؤمن به؛ أي مبدأ أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

٢. مفهوم الوجود له مصداق خارجي؛ أي إنه يُحمَلُ على ما يُحمَلُ عليه من باب حمل «هو هو»<sup>(١٠)</sup>، وبالتالي فإنَّ كلَّ واقع هو مصداق للوجود، وإنَّ حقيقة الوجود ليست مجرد اعتبار عقلي بل هي واقع خارجي، «إنَّ لمفهوم الوجود المعقول الذي هو من أجلى البديهيات الأولية مصداقاً في الخارج وحقيقة وذاتاً في الأعيان»<sup>(١١)</sup>؛ ويقولُ في محلِّ آخر، «أمَّا الماهية، فهي ليست ... موجودة بذاتها إلا بالعرض»<sup>(١٢)</sup>. وكلُّ الأدلة التي يعرضها ملا صدرا لإثبات أصالة الوجود، هي في الواقع لإثبات هذين الدعوتين؛ وربما كان أوضح الأدلة لإثبات المدعى الأول هو الاستدلال عليه بما يأتي:

١. الماهية بحد ذاتها، وهي ما يُسمَّى بالكلِّي الطبيعي، ليست ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، وهي لا تقتضي لو تُركت ونفسها خارجاً ولا ذهنًا، ولا تقتضي التشخيص ولا تقتضي الإبهام والعمومية، وبعبارة أخرى، الماهية بحد ذاتها جائزة الوجود وجائزة العدم، يمكن أن تكون خارجية ويمكن أن تكون ذهنية، وتناسب مع التشخيص ومع العموم والإبهام. إذا، الإنسان يمكن أن يكون إنساناً، وفي الوقت عينه يكون كلياً وذهنياً ومعدوماً، ويُقال هذا الكلام على أية ماهية من الماهيات. ولا تناقض في هذا أبداً. وبناءً عليه، فإنَّ الموجودية، والخارجية، والتشخيص، ليست صفات ذاتية للماهية لا تنفك عنها. وبعبارة فلسفية، «حيثية الماهية ليست حيثية الموجودية ولا الخارجية ولا التشخيص».

٢. وفي مقابل ما تقدّم عن الماهية، نلاحظ أنَّ كلَّ واقع هو ذاتاً موجوداً وخارجيً ومتشخص؛ أي لا يمكن أن يكون الواقع واقعاً وفي الوقت عينه مجرداً من الصفات الثلاث المذكورة، وإلا وقعنا في التناقض. وبالتالي فإنَّ هذه الصفات لا تنفك عن الواقع الخارجي، وبعبارة الفلاسفة، «حيثية الواقعية هي حيثية الموجودية والخارجية والتشخيص». وبناءً على ما تقدّم كله، إنَّ الواقع الخارجي ليس ماهية، والماهية ليست واقعاً خارجياً، والواقع الذي يملأ العالم الخارجي هو أمور ليست من سنخ الماهيات،

إنَّ وجود الماهية غير تلك الماهية، لاختلافهما في الأحكام والآثار. فمن أحكام الماهية أنَّها تعرضها الكلية وتقبل تعدد الوجود والتشخيصات... وهذه كلها بخلاف حال الوجود، فإنه

(١٠) حول أصالة الوجود بالعرض الذي أشرنا إليه في المتن، انظر، ملا علي النوري، رسالة بسط الحقيقة ووحدة وجود (طهران:

أنجمن حكمت وفلسفه ايران)، الصفحة ٢٤.

(١١) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٢٠.

(١٢) ملا صدرا، الشواهد الربوبية (طهران: بنیاد حکمت اسلامی ملا صدرا، ١٣٨٢ هـ.ش)، ص ٤٩ و (مشهد: مركز نشر

دانشگامی، ١٣٦٠ هـ.ش)، الصفحة ٣٦.

مُتَشَخَّصٌ بِنَفْسِهِ لَا بِتَشَخُّصٍ زَائِدٍ عَلَيْهِ<sup>(١٣)</sup>.

ولإثبات الدعوى الثانية يكفي أن نضيف إلى المقدمة الثانية، من المقدمتين المذكورتين أعلاه، ليكون الدليل مركبًا، مضافًا إلى تلك المقدمة، مما يأتي:

١. الموجودية هي من ذاتيات الواقع الخارجي.

٢. كل ما كانت الموجودية ذاتيًا له، كان نقيضًا حقيقيًا للعدم.

٣. كل ما هو نقيض للعدم، هو مصداق مفهوم الوجود؛ أي إن مفهوم الوجود يُحمَل عليه بحمل «هو هو»، وبالتالي، إن مفهوم الوجود له مصداق. إذا، حقيقة الوجود هي واقع خارجي وليست مجرد اعتبار عقلي، «إن الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليست إلا الوجودات دون الماهيات»<sup>(١٤)</sup>.

ولم يستفد ملاً صدرًا من هذا الدليل لإثبات الدعوى الثانية كثيرًا، وبدل ذلك فإنه، في موارد عدة<sup>(١٥)</sup>، يستدل بما يأتي، ثم يبيّن على نتيجته إثبات الدعوى الأولى، ونحن نشير هنا إلى قول ملاً صدرًا،

إن كل مفهوم، كالإنسان مثلاً، إذا قلنا، «إنه ذو حقيقة أو ذو وجود [أي موجود]»، كان معناه أن في الخارج شيئاً يُقال عليه ويصدق عليه «أنه إنسان»... فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته، لا بد وأن يكون عنواناً صادقاً على شيء... فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج يُحمَل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً متعارفاً... فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن، فيكون الوجود موجوداً في الخارج<sup>(١٦)</sup>.

ومؤدى هذا الاستدلال هو أن حمل الوجود بحمل «ذو هو» على ماهية من الماهيات، كأن يُقال، «الإنسان له وجود» أو «الإنسان موجود» يستلزم حمل مفهوم الوجود على مصداق تلك الماهية بحمل «هو هو»؛ وبعبارة أخرى، إذا كانت قضية «الإنسان له وجود»

(١٣) ملاً صدرًا، تعليقه بر شفا (طهران: نبياد حكمت إسلامي، دون تاريخ)، الجزء ٢، الصفحة ٨٦٢.

(١٤) ملاً صدرًا، الشاعر (طهران: طهوري، ١٣٨١ هـ.ش.)، الصفحة ٤٤.

(١٥) انظر، الأسفار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٨ و ٣٩ والشواهد الربوبية، مصدر سابق، طبعة نبياد...، الصفحة ٩، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، الصفحة ١٦ ومفاتيح الغيب (طهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فزنگي، ١٣٦٣ هـ.ش.)، الصفحة ٣٢١؛ وملاً صدرًا، المظاهر الإلهية (طهران: نبياد حكمت إسلامي، ١٣٧٨ هـ.ش.)، الصفحة ٢٢؛ الشاعر، الصفحات ٩ إلى ١١ ومجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين (طهران: حكمت، ١٣٧٥ هـ.ش.)، الصفحة ١٨٢ ورسائل فلسفي، المسائل القدسية (مشهد: دانشگاه مشهد، ١٣٥٢ هـ.ش.)، الصفحة ١١ وتعليقه بر حكمت الإشراف، الصفحتان ١٨٣ و ١٩١ وتفسير القرآن الكريم (قم: بیدار، ١٣٧٩ هـ.ش.)، الجزء ١، الصفحة ٤٩.

(١٦) الشاعر، الصفحتان ١٠ و ١١.

أو قضية «الإنسان موجود» باعتبار صدق مفهوم الإنسان على شخص كـ«علي»، مثلاً، صادقة، فمن الضروري بل بالأولوية أن تكون قضية «علي هو وجود الإنسان» أو قضية «علي هو وجود» صادقتين، وهما القضيتان اللتان يُحمَلُ الوجودُ فيهما على الموضوع من باب حمل «هو هو». وعليه، فما لم يُصَحَّ حملُ مفهوم الوجود على الواقع الخارجي، مثل «علي» في المثال، من باب حمل «هو هو»، لا يمكن أن يُصَحَّ حملُ مفهوم الوجود على الماهية (باعتبار صدقها على علي). وتعبير آخر، إذا لم تصدُق قضية «علي هو وجود»، لا يمكن أن نستنتج من صدق الإنسان على «علي» صدق قضية «الإنسان موجود»، أو «الإنسان له وجود». ولكننا نلاحظ أن صدق مفهوم الإنسان على «علي» ينتج لنا أن «الإنسان موجود» أو «له وجود»؛ إذا لا بد من قبول أن علياً في المثال الذي هو واقع خارجي، هو وجود. وعليه، فلمفهوم الوجود مصداق خارجي، وهذه هي الدعوى الأولى.

وما تقدم أعلاه، وبناءً على صدق قضية «علي وجود» أو «علي موجود»، يمكن أن نستنتج القضية الآتية، «وجود الإنسان موجود»، أو أن نستنتج قضية عامة هي قضية «الوجود موجود»، على أن يكون المراد من كلمة «وجود» في هذه القضية هو مصداق مفهوم الوجود، وليس الوجود بما هو مفهوم فحسب، أو فقل، إن المراد هو حقيقة الوجود. والآن، وبالمقارنة بين قضية «الإنسان موجود» وقضية «وجود الإنسان موجود» أو قضية «الوجود موجود»، والمراد فيها جميعاً حقيقة الوجود لا مفهومه فحسب، وعلى ضوء تحليل هذه القضايا، تثبت الدعوى الثانية من الدعوتين المشار إليهما،

كون هذا الوجود في الواقع [أي كون حقيقة الوجود موجوداً] عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً، لا أن للوجود [أي حقيقة الوجود] وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار... بخلاف الماهية<sup>(١٧)</sup>.

وحاصل هذا التحليل والمقارنة هو أنه عندما نقول، «الوجود موجود» ويكون المراد من هذا التعبير هو الإشارة إلى حقيقة الوجود التي هي الوجود الواقعي الخارجي، الوجود الذي يملأ العالم الخارجي ويشغله، وليس بمعنى أنه شيء له الوجود حتى تقع في التسلسل بحيث يُسأل إذا كان هذا الشيء له وجود، وماذا عن وجوده، «أليس له وجود أيضاً؟» وهكذا... وهذا بخلاف الماهية، فإننا عندما نقول «الماهية (الإنسان مثلاً) موجودة» فإن المعنى المراد هو أن الماهية صادقة على الواقع الخارجي، لا أن الماهية بنفسها موجودة في الخارج وهي

(١٧) الشاعر، مصدر سابق، الصفحة ١١.

التي تملأ العالم وتشغله. وبعبارة أخرى، «الماهية تختلف عن الوجود، فالماهية ليست هي الواقع الخارجي عينه»؛ وذلك لأنّ الماهية لها حظ من الوجود، فقط باعتبار انطباقها على الواقع الخارجي وصدقها عليه، وإلا فإنّها بحدّ ذاتها لا تقتضي الوجود ولا يصدق عليها بالضرورة. وعليه فالماهية بحدّ ذاتها من سنخ المفاهيم، ولا تحظى من الوجود إلا بمقدار ما تنطبق على المصاديق الخارجية الموجودة، وليست عين الخارج ولا ذاته، «إنّ الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويّات خارجية»<sup>(١٨)</sup>، وهذا بخلاف حقيقة الوجود، فهي الوجود الخارجي عيناً وذاتاً وليست من سنخ المفاهيم، «إنّه [أي الوجود] من الهويّات العينية التي لا يحاذيها أمرٌ ذهنيّ...»<sup>(١٩)</sup>.

وبناءً عليه، يمكن القول إنّ مفهوم الوجود له مصداقان، وبعبارة أبسط، فيها شيء من التسامح، يمكن أن نقول، إنّ لكلمة «موجود» معنيين، هما:

١. عندما تُطلق هذه الكلمة على الماهية فيقال، «الإنسان موجود»، يكون المراد هو أنّ الماهية لها وجود وهي أمر واقعيّ، أي أنّ في الخارج مصداقاً للمفهوم الماهويّ (الإنسان في المثال)، «ومعنى وجودها في الخارج [أي معنى كون الماهيات موجودة في الخارج] صدقها على الوجودات»<sup>(٢٠)</sup> وتأمّل في قوله «صدقها على الوجودات»، فهو يدلّ على أنّه ليس المراد أنّ الماهية هي عين الواقع الخارجي، وليس بمعنى أنّها عين الواقع الذي يتشكّل منه العالم الخارجي.

٢. المعنى الثاني لكلمة وجود هو عندما تُطلق هذه الكلمة على حقيقة الوجود، فيقال، «الوجود موجود»، ففي هذه الحالة يُراد منها حقيقة الواقع الخارجي الذي يملأ العالم الخارجي ويشغله، «إنّ وجود كلّ شيء ليس إلّا حقيقة هويته... ومصادق الحكم بالوجوديّة على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هويّتها العينية»<sup>(٢١)</sup> ولسنا في نسبتنا هذا

(١٨) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحة ٢.

(١٩) المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحة ١٨٥.

(٢٠) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢؛ وتجدر المضمون نفسه في موارد أخرى في كلمات ملا صدرا؛ انظر مثلاً، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٣٢ و ٣٣؛ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحات ٢٠٠ و ٢٠١ و ٢٢٧؛ المشاعر، مصدر سابق، الصفحتان ١٠ و ١١؛ مجموعه رسائل للسلي صدر التالهن، الصفحة ٣٢٩ و ٣٣٠؛ شرح الهداية الأتوية (طبعة حجرية)، الصفحة ٣٠٢؛ تعليقه بر شفا، الجزء ١، الصفحات ٦٧٢، ٦٧٦ و ٦٨٢؛ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٨٣٦ و ١٠٦٩؛ تعليقه بر حكمة الإشراق (طبعة حجرية)، الصفحتان ١٩٨ و ٢٥٠؛ شرح أصول الكافي (طهران: مكتبة المحمودي، ١٣٩١ هـ.ش)، الصفحة ٢٣٥.

(٢١) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١١٧؛ وقد استعمل ملا صدرا كلمة وجود بهذا المعنى في موارد عدّة من كلماته، حيث لا يقصد معنى الصدق والانطباق على الواقع الخارجي، ومن ذلك قوله، «إنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية [أي هي الواقعيّات الخارجية]» (المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٦)؛

الكلام إلى ملا صدرا نريد أن نقوله ما لا يريد قوله، بل هو يلتفت إلى هذا التمايز في المعنى ويشير إليه بقوله،

إن الموجود قد يُطلق على نفس الوجود [أي الواقعية الخارجية] وقد يُطلق على الماهية الموجودة. والموجود بالحقيقة هو القسم الأول... دون الماهية... فإذا أُطلق عليها لفظ «الموجود» فإنما هو بقصد ثانٍ من جهة ارتباطها بالوجود [أي من جهة صدقها على الواقعية واتحادها معها] (٢٣).

## ٥. المقارنة

يتضح من الكلام المتقدم أنه بناءً على القول بأصالة الماهية، فإن هذه الأخيرة موجودة في الذهن وموجودة في الخارج. والقول بأصالة الوجود، مؤداه عدم إمكان العثور على الماهية خارج مجال الذهن - حيث إن الواقع الخارجي هو غير ماهوي. وبالتالي، فإن محل الماهية وصقع وجودها هو الذهن فقط؛ وذلك لأنها من عالم المفاهيم وسنخها، كما أن محل الوقائع والواقعات هو العالم الخارجي (٢٣)، ولا يمكن لأي واقع خارجي أن ينتقل إلى عالم الذهن بنفسه، أي أن يوجد في الذهن كما هو موجود في الخارج. نعم إن أقصى ما يمكن أن يحضر في الذهن مما يرتبط بالواقع الخارجي هو الصورة المطابقة للأصل عنه، وعندما تحضر هذه الصورة في الذهن يمكن أن تحمل عليها المفاهيم الثبوتية. إذاً، بناءً على نظرية أصالة الماهية تكون العلاقة بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج هي علاقة بين طرفي حقيقة واحدة موجودة في محليْن؛ وأما في نظرية أصالة الوجود فإن العلاقة هي العلاقة بين الشيء وبين صورته المطابقة له، فليست الماهية سوى صورة فحسب (٢٤). وتصل درجة الصدق

وقوله، «إن الصادر عن المبدأ الأول والموجود بأبداعه إنما هو وجود الشيء الذي هو نفس هوئهِ لا ماهيته الكلية» (المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٨)، وقوله، «اعلم أن الموجود بالحقيقة من كل أمر... هو وجوده الخاص به ومعنى وجودية العاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها... بمعنى كون الإنسان موجوداً عند التحقيق عبارة عن كون بعض الوجودات محملاً عليه أنه إنسان» (المصدر نفسه، الصفحة ٨٣٦)؛ وقوله، «الموجود بالذات هو الشخص» (تعليقه برحمة الإشراف، مصدر سابق، الصفحة ٤٩).

(٢٢) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٦٣.

(٢٣) لزيد من التوضيح، انظر، رسالة بسيط الحقيقة وحدث وجود، الصفحة ٤٤، وانظر بشي من التلخيص، علي المدرس الزنوزي، بدايع الحكم (طهران: الزهراء، ١٣٧٦)، الصفحة ٢١٢.

(٢٤) وبحسب تعبير ملا صدرا، «المحكّي هو الوجود والحكاية هي الماهية» (الأسفار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠٣)؛ و«إن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج» (الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٦)؛ «المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية» (المصدر نفسه، الصفحة ٣٤٨). وانظر ما يشبه هذه النصوص أيضاً في، الأسفار، الجزء ١، الصفحات ١٩٨، ٢٢٠، ٢٤٨ و ٢٠٤؛ الشواهد الربوبية، مصدر سابق، طبعة بنباد...، الصفحة ٥٥ وطبعة مركز نشر دانشگامی، الصفحة ٤٠ و ٤١؛ الشاعر، الصفحة ٤٤؛ إيقاظ الثائمين (طهران، أنجمن حکمت و فلسفه ایران،



والمطابقة بين الأصل والصورة إلى حد يدعو دائماً إلى الخلط بينهما في الأحكام، بحيث يعتقد كثير من الناس أن الصورة هي الأصل وهي الموجود الذي يملأ العالم الخارجي، بينما الواقع غير ذلك؛ وبعبارة أخرى، قولنا إن الماهية موجودة معناه أنها منطبقة على الوجود الخارجي وحاكية عنه، ومن الخطأ الاعتقاد أنها هي الموجود الذي يشغل العالم الواقعي في الخارج، «إن وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض؛ لكونه مصداقاً لها<sup>(٢٥)</sup>».

## ٦. توضيح الدعوى بلغة المصطلح

قلنا، إن الماهية ليست سوى صورة للعالم الموجود في الخارج، ولما كانت المطابقة بينهما تامة، يشبه الأمر على العقل الذي يتعامل مع الأشياء وماهياتها فيعد الصورة هي الأصل ويعطيها أحكامه، ويعتقد وجودها أيضاً. ولا ينحصر هذا النوع من الاشتباه بهذه الحالة، فهناك حالات أخرى يجري فيها هذا التعميم الخاطئ لأحكام شيء إلى شيء آخر. وبشكل عام عندما يكون عندنا شيان توأمان أحدهما مطابق للآخر تماماً، فإن أحكام أحدهما تُنسب خطأ إلى الآخر، استناداً إلى هذا التطابق بينهما. مثلاً، إذا افترضنا وجود توأمين ك (A) و (B) وكان أحدهما، ولنفرض أنه (A) له وصف خاص به هو (C)، فإن الإنسان يعتقد خطأ واشتباهاً أن (B) له الوصف (C) أيضاً، كما يحكم أن (A) له الحكم (C)، مع أن المحمول المذكور خاص بالآخر فقط؛ ولكن وبسبب التطابق بين (A) و (B) يُعمّم حكم أحدهما على الآخر، وعندما يكون المحمول (C) خاصاً بـ (A) فإن حملة عليه هو حمل حقيقي، وأما حملة على توأمه الآخر فما هو إلا خطأ أو تعميم افتراضي ومجازي. ومثل هذا التعميم في الحمل يُسمى بالحمل المجازي أو المجاز في الإسناد بحسب مصطلح البلاغيين. وفي الفلسفة يُسمى المجاز الإسنادي حملاً «بالعرض»، ويقابله الحمل «بالذات»، فيُعبّرون عن ما تقدّم بقولهم، (B) هي (C) أو تثبت لها (C) بالعرض أو «بالمجاز»، و (A) هي (C) أو لها (C) بالذات أو «بالحقيقة»، أو يقولون: (A) هي واسطة في العروض، أو حيثية تقييدية في حمل (C) على (B) أي أن سبب حمل (C) على (B) هو الاتحاد بين الموضوعين، (A) و (B)، في جميع الأحكام والمحمولات غير المحمول مورد

١٣٦١ هـ.ش.)، الصفحة ١٣٠ رسائل فلسفي، المسائل الفلسفية، الصفحة ٥٥ و ١٦٢ تعليقه برشفا، الجزء ١، الصفحات ٦٢

و ٥٩٣ و ٥٩٨.

(٢٥) الشاعر، مصدر سابق، الصفحة ٥٤ و ٥٥.

البحث، بينما الواقع كما هو الفرض يخالف لهذا الاشتباه الذي يقع فيه العقل أثناء التعامل مع الظواهر والأشياء. ومثل هذا الاشتباه أو التسامح كثير في اللغة، فيقال مثلاً، «فتح نادر شاه الهند»، فينسب فعل الفتح إلى نادر شاه، بينما من قام بالفتح هو عسكريه وجنوده، ولكن لما كان العسكري منفذاً لأوامر الحاكم، فإن أفعاله تُنسب إلى قائده حتى لو لم يكن مشاركاً سوى في إصدار الأمر، ومثل هذا يقع أيضاً عندما يكون لدينا جسمان متساويان في الحجم فنقول، «الجسمان متساويان» والصحيح هو تساوي الحجمين وليس تساوي الجسمين، ولكن يُنسب التساوي إلى الجسم، لأنه لا يوجد جسم من دون حجم، ولا حجم من دون جسم، ولأجل هذا الترابط في الوجود بين الجسم والحجم، تُنسب أحكام الحجم إلى الجسم، ويقال، «الجسمان متساويان»،

والمراد من «ما بالعرض» أن يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازياً لا حقيقياً، إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها [أي غير اتحادية] مع ما يكون موصوفاً به حقيقة، كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاد المقدار<sup>(٢٦)</sup>.

بالنظر إلى ما تقدم أعلاه، يمكن القول، «إن الماهية موجودة بالعرض والمجاز»، وبالاصطلاح الفلسفي هي اعتبارية، «والأمر غير الماهوي الذي هو المصدق الحقيقي لمفهوم الوجود - أي حقيقة الوجود - موجود بالذات وبالحقيقة»، وبحسب الاصطلاح الفلسفي، هو الأصيل، وهذه الحقيقة لما كانت مصداقاً للماهية، فإن الوجود يُحمل على الماهية تبعاً لها. وبعبارة مختصرة، إن الواقع الخارجي الأصيل، هو حقيقة بذاتها نقيض للعدم، وليس نقيض العدم أو المتحقق في الخارج هو الماهية، إذ ليست الماهية سوى أمر اعتباري، ووجودها مجرد افتراض ذهني ليس إلا.

وقد اتضح أيضاً، أن مصطلح «أصالة» في عبارة «أصالة الوجود واعتبارية الماهية»، يُراد منه «الوجود الحقيقي بالذات»، كما أن المراد من مصطلح «اعتبارية...» هو «الوجود المجازي وبالعرض»، وأخيراً اتضح أن المراد من كلمة «وجود» هو الواقع الخارجي، أي ما يملأ العالم الخارجي، ولا يُراد منه مفهوم ينطبق على الواقع الخارجي.

(٢٦) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان ٢٨٦، ٢٨٧ ويقول في محل آخر، «إن ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين» (المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٩٨).

## ٧. الوقاية من الخطأ

حاصل ما تقدّم هو أنّ الماهية بالمعنى الأوّل موجودة حقيقةً وبالذات، وأمّا بالمعنى الثاني فليست موجودة، إلّا بالعرض والمجاز. وبالتالي، فإنّ محلّ الماهية وصقّع وجودها هو الذهن وشيئيتها مفهومية فحسب، وشأنها الحكاية عن الواقع الخارجي ونصيبها من هذا الواقع هو صدقها الحقيقي عليه فحسب، وتعبير ملاً صدرًا، اتّخاذها به وليس كونها عين الواقع الخارجي أو كونه عينها،

إنّما حظّها [أي حظّ الماهيات] من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتّخاذها معها<sup>(٢٧)</sup>.

ومن هنا، لا ينبغي الوقوع في خطأ استنتاج أنّ الماهية هي الواقع الخارجي من اتّخاذها به وصدقها عليه، وبحسب عبارة المنطق، إنّ قضية «إذا كانت الماهية بالمعنى الأوّل موجودة، فهي بالمعنى الثاني موجودة أيضًا» غير صادقة. فإنّه تبعًا لذلك لا تصحّ أيضًا قضية، «إذا كانت الماهية بالمعنى الثاني غير موجودة، فإنّها بالمعنى الأوّل غير موجودة»؛ وذلك لأنّ العلاقة بين هاتين القضيتين علاقة عكس النقيض، وصدق أية واحدة من هاتين القضيتين يُلزم صدق الأخرى. وبالتالي لا ينبغي الحكم بعدم صدق الماهية على الواقع الخارجي وتبرير ذلك بعدم كونها عين الواقع الخارجي.

وهذا المطلب هو من بين ما أشار إليه ملاً صدرًا، أو صرّح به أحيانًا. وينطلق في توضيحه لهذا الأمر من شرح المقصود من وجود الماهية، فيقول، «فمعنى كون الإنسان موجودًا عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولًا عليه، أنّه إنسان»<sup>(٢٨)</sup>.

ثمّ يشرح أنّ الوجود بالمعنى المذكور أعلاه، لا يستلزم الوجود بمعنى الواقع الخارجي، ويقول، «كون زيد... إنسانًا [أي محمولًا عليه أنّه إنسان] لا يوجب كون معنى الإنسان من حيث نفس معناه موجودًا، فإنّ مصداق موجوديّة الشيء ومطابقه وملاكه هو وجوده لا نفسه»<sup>(٢٩)</sup>.

هذا، ولكنّ عدم الالتفات إلى هذه الإشارات من ملاً صدرًا، أدّى إلى تفسير كلامه

(٢٧) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٦.

(٢٨) تعليقه بر شفاء، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٣٦.

(٢٩) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٨٣٦ و ٨٣٧.

وتأويله بشكل خاطئ، يترواح بين التفريط والإفراط، وهو ما يستحق أن يُشار إليه بتصويب الموقف.

## ٨. التفسير التفريطي ونقده

وقع الأستاذ فياض، أستاذ الفلسفة في الحوزة العلمية في قم، في الخطأ في تفسير مقصود ملا صدرا، من مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية. حيث يشرح دعوى أصالة الوجود واعتبارية الماهية على النحو الآتي: كما أن وجود الشيء هو عين واقع الخارج، فإن ماهيته أيضا هي الواقع الخارجي نفسه، وبالتالي فإن كلا منهما موجود بالمعنى الثاني. وباختصار، إن الواقع الخارجي هو الوجود وهو الماهية في آن واحد،

فالحق... ما قويناه، من تحقق كل من الوجود وماهية في الخارج بوجود واحد، بمعنى أن الماهية في الخارج عين الوجود وإن كان غيره في الذهن<sup>(٣٠)</sup>.

ثم يقرّر أن تحقق هذا المدعى يمكن أن يفترض على نحوين:

١. أن يفترض أن كل واقع خارجي هو مركّب من واقعين، أحدهما هو واقع وجوده، والآخر واقع ماهيته. ومعنى هذا أن كلا من الوجود والماهية أصيل، وهذا ما ثبت بالدليل بطلانه عند الفلاسفة.

٢. النحو الثاني المتصور هو أن نفترض أن الواقع الخارجي واحد وبسيط، ولكنّه في عين وحدته وبساطته وجود للوجود وللماهية في وقت واحد. وهذا الفرض لا محذور فيه في حدّ نفسه.

ويُستدل لإثبات هذه الفرضية الأخيرة بما يأتي: ينطبق مفهوم الوجود، من دون شك، على الواقع الخارجي حقيقةً وبالذات، ومثله في ذلك مفهوم الماهية أيضا؛ إذا، فكما نستنتج من صدق مفهوم الوجود على هذا الواقع أنه وجود له، فكذلك ينبغي أن يُستدل على وجود الماهية من صدق المفهوم الماهوي عليه. وبعبارة أخرى، كما نستدل على وجود

(٣٠) نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق غلام رضا فياض (قم: مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، ١٣٧٨)، الجزء ١، الصفحة ٤٥، التعليقة رقم ٤١٤ ويقول في محل آخر، «إن الحق في هذه المسألة أن الوجود والماهية كليهما موجودان، بمعنى أن لكل منهما الواقعية العينية» (المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٤٣ و ٤٤، التعليقة رقم ٩. ويقول أيضا، «بل بمعنى أن الواقعية الخارجية، وهي واحدة، مصداق حقيقي لمفهوم الوجود، كما أنها مصداق حقيقي لمفهوم الماهية» (المصدر نفسه، الصفحتان ٤٤ و ٤٥، التعليقة رقم ٩).

الوجود بالمعنى الثاني بوجوده بالمعنى الأول، فكذلك ينبغي أن نستدل على وجود الماهية بالمعنى الثاني بوجودها بالمعنى الأول<sup>(٣١)</sup>.

وهنا يتوجه السؤال الآتي: إذا كان الواقع الخارجي هو الوجود وهو الماهية في آن معاً، فلماذا يجري الإصرار في مدرسة الحكمة المتعالية على التصريح بالقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية؟ وربما يجاب عن هذا السؤال بالقول إن الماهية موجودة في الخارج حقيقة بالوجود وتبعاً له، وليس وجودها مجازياً.

ويتجدد السؤال، هل يمكن أن توجد الماهية حقيقة بالوجود ثم تكون مع ذلك اعتبارية؛ أي موجودة بالعرض؟ والجواب عن هذا السؤال بالإيجاب. رغم وجود الماهية اعتباراً وبالعرض، إلا أنها موجودة حقيقة بوجود الوجود. وعليه فليس المراد من كلمة «بالعرض» معنى «المجاز» و«الواسطة في العروض والحيثية التقييدية». إذاً، ما هو المعنى المراد؟ المراد هو: «الواسطة في الثبوت والحيثية التعليلية» ولكن الحيثية التعليلية التحليلية وليس الخارجية.

ومما تقدم كله يتبين أن العمدة في استنتاج الوجود الخارجي للماهية هو الاعتماد على صدقها الحقيقي على الوجود الخارجي، وهذا هو الخطأ الذي حذرنا منه مطلع هذه الفقرة. ويمكن إجمال ما في هذه النظرية بما يأتي:

١. إن التفسير المعروض أعلاه هو من التفسير الذي لا يرضى به صاحب النص؛ وذلك، أولاً، لأن ملا صدرا، وعلى الرغم من قبوله لوجود الماهية بالمعنى الأول، أي بمعنى انطباقها حقيقة وواقعاً على الواقع الخارجي، إلا أنه يصرح بعدم وجودها بالمعنى الثاني، إلا مجازاً وبالعرض. وثانياً، إن صاحب التفسير نفسه يقر بأن هذا التفسير لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، هو عين النظرية المشائية في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، والمشكلة في هذا التفسير من هذه الناحية هي أن ملا صدرا ينقل رأي المشائين ويعترض عليه ويشرح وجهة

(٣١) يقول ملا صدرا في هذا السياق، «إن المصادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتية كلية عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، تلك النعوت هي المسماة بالماهيات.» (الأسفار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤١٥) ويقول في محل آخر، «إن كل هويّة وجودية مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية» (المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٢٦٥)؛ وكذلك يقول، «كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذات» (تعليقه برسلا، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٠٠) «الماهية بمنزلة معنى لازم للوجود يكون مصداقاً نفس ذلك الوجود» (تعليقه برحمة الإشراف، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٢). وفي كتاب ملا صدرا عبارات عدة بهذا المعنى، ومنها كل الموارد التي يتحدث فيها عن حكاية الماهية عن الوجود.

نظرة التي تختلف عن وجهة نظر المشائين في أن ما هو موجود في الخارج، حقيقةً وبالذات، هو هوية الشيء وشخصه وليس الكلّي الطبيعي، وأما الكلّي الطبيعي فهو موجود بالمجاز والعرض،

فالحق أن مثل هذه المفاهيم الكلية والطابع التصورية موجودات بمعنى اتحادهما مع الهويات الوجودية... لا كما يقوله الشيخ، إنها، وإن لم تكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة، لكنها موجودة في الواقع، بل [الحق أن] معنى موجوديتها اتحادهما بالموجودات<sup>(٣٢)</sup>.

وثالثاً، لقد تقدّمت الإشارة إلى تصريح ملا صدرا، بأن المراد من «بالعرض» هو «بالمجاز» والواسطة في العروض والحيثية التقييدية، وليس كما ورد في التفسير أن المراد هو توسط الوجود في الثبوت والحيثية التعليلية؛ مهما كانت طبيعة التعليل سواء أكان تعليلًا خارجيًا أم تحليليًا. وبعد هذا الاختلاف الفاحش، وبعد تصريح ملا صدرا بالاعتراض على نظرية المدرسة المشائية في وجود الكلّي الطبيعي، كيف يمكن القبول بهذا الكلام في تفسير مواقف مدرسة الحكمة المتعالية؟

٢. بعيداً عن مناقشة التفسير المذكور، من جهة كونه تفسيراً، فإنه في حدّ نفسه غير صحيح؛ وذلك لأمر:

أولاً، إن صدق الماهية حقيقةً على الوجود الخارجي لا يدلُّ على وجودها حقيقةً في الخارج، وهذا ليس فقط لم يثبت، بل لدينا دليل على بطلانه، وقد تقدّمت منا الإشارة نقلاً عن ملا صدرا إلى أن حيثية الواقعية والخارجية هي التشخص. وعليه، فإن الماهية يمكن أن تكون موجودة بالمعنى الثاني، إذا كانت تقبل التشخص، بينما يتفق الفلاسفة على استحالة اتصاف الماهية بالتشخص، فإن الماهية بحدّ ذاتها لا تقبل التشخص حتى لو أفاض الفاعل الوجود عليها. ومن هنا، فإن المقصود من وصف وجود الماهية أنه بالعرض، هو أنه بالمجاز في مقابل الوجود الحقيقي.

ثانياً، لو كان المراد من الاتحاد في التفسير المذكور، هو الاتحاد في الصدق والانطباق على واقع واحد لكان مقبولاً؛ ولكن ما يفهم من التفسير المذكور أعلاه هو وجود كل منهما حقيقةً في الخارج، ونحن، كما هو واضح، لا نشهد تمايزاً في الوجود الخارجي للأشياء.

(٣٢) تعليقه بر شفا، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٣٧.

٣. إنَّ قياسَ الماهية على الوجود بناءً على صحّة الفرض الثاني، قياسٌ مع الفارق. وتوضيح ذلك، إنّ ملأ صدرًا لا يكفي بالاستدلال على أنّ حقيقة الوجود هي الواقع الخارجي، بمجرد ادّعاء الصدق والانطباق المفهومي عليه، حتّى يُعمّم ذلك للماهية، ويستنتج من صدقها على الواقع الخارجي وجودها حقيقةً في الخارج، بل يضيف إلى دليله فكرةً أخرى وهي أنّه عندما يكون مفهوم الوجود قابلاً للحمل بطريقة حمل هو هو، أو بالتعبير الرائج، عندما يكون مفهوم ما منشأً للأثر وطارداً للعدم عن شيء ما فإنّه يكون هو الواقع الخارجي عنه. ومن الواضح أنّه يمكن البناء على هذه النقطة الأخيرة، واستنتاج تحقق مفهوم الوجود من صدقه على الواقع الخارجي، وهذه الخصوصية ليست متوفرة في الماهية. فمفهوم الماهية ليس فيه ما يدل على أنّه مُشخّص ومنشأً للأثر أو طارداً للعدم، حتّى يُستنتج من صدقه وانطباق وجوده في الخارج وتحققه حقيقةً وبالذات. بل إنّ أقصى ما يُستفاد من صدق الماهية على الواقع هو كونها ماهيةً له وظهوراً له في العقل وصورةً حاكيةً عنه، ومن الواضح أنّ الشيء وصورته ليسا شيئاً واحداً،

إنّ ما سوى أنحاء الوجود [أي الماهيات] أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للموجودات وظلالاً وعكوس حاكية لها، وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء<sup>(٣٣)</sup>.

وبالتدقيق في التفسير المتقدم يتبيّن أنّ جذر الخطأ وسرّه كامنٌ في عدم التمييز بين المعنيين المراديين لملاً صدرًا من كلمة «موجود». والمفسر يتبنّى المعنى الثاني في تفسيره ويني عليه النتائج التي انتهت إليها، بينما يبدو لنا أنّ ملأ صدرًا في استدلاله يريد الوجود بمعناه الأول؛ وبسبب عدم التمييز بين المعنيين، نجد أنّه بعد افتراض ثبوت الوجود بالمعنى الأول للماهية، يستنتج منه ثبوت الوجود بالمعنى الثاني لها، بحيث لا يبدو منه أنّ أحد الأمرين دليل على الثاني، بل يبدو وكأنّه معنى واحدٌ عبّر عنه بطريقتين.

## ٩. التفسير الإفراطي ونقده

وفي سياق الإشارة إلى الخطأ في تفسير نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية، تجدر بنا الإشارة إلى خطأ يلاحظ في كلام أستاذنا الشيخ مصباح. وذلك أننا أشرنا في ما تقدّم إلى أنّ المراد من مصطلح «أصيل» هو الموجود بالذات، والمراد من مصطلح «اعتباري» هو الموجود بالعرض، والمراد من مصطلح «موجود»، المقترن بهذين المصطلحين، أحد المعنيين

(٣٣) الأسفار، الجزء ١، الصفحة ٣٠٤.

المحتملين وهو المعنى الثاني وليس المعنى الأول. هذا ولكن الأستاذ مصباح يرى أن المقصود من كلمة «موجود» هو المعنى الأول وليس الثاني، وبالتالي فإن كلمة «أصيل» تعني، وفق تفسيره، ذلك الشيء الذي يصدق على الواقع الخارجي حقيقةً وبالذات، والمراد من «اعتباري» ما يصدق على الشيء اعتباراً وبالعرض. وتبعاً لذلك، فإن المقصود من عبارة «الوجود أصيل والماهية اعتبارية»، هو أن مفهوم الوجود ينطبق على الواقع الخارجي حقيقةً وبالذات، وأمّا المفهوم الماهوي فإنه ينطبق عليه تجازاً وبالعرض، والمقصود، من عكس العبارة، عكس المعنى المذكور، وبحسب تعبير الأستاذ مصباح،

هل الواقع الخارجي هو مصداق ومحل انطباق المفهوم الماهوي، ولا ينطبق عليه مفهوم الوجود إلا بالعرض، أم العكس هو الصحيح؟ أي إن الواقع الخارجي هو مصداق ومحل انطباق الوجود حقيقةً ولا تصدق عليه الماهية إلا بالعرض؟ وبعبارة أخرى، هل الواقع الخارجي هو مصداق بالذات للماهية أم للوجود؟<sup>(٣٤)</sup>

وهنا يطرح سؤال وهو، ما الذي يدعونا إلى التمييز بين الوجود والماهية في الأصالة والاعتبارية؟ ألا يمكن أن يكون الواقع الخارجي رغم وحدته وبساطته مصداقاً حقيقياً وبالذات لكلا المفهومين؟ ويجب الأستاذ مصباح على هذا السؤال بالآتي،

تغاير الوجود والماهية تغاير ذهني... وأمّا خارج عالم الذهن، فإن هاتين الحيتين من حيث الهوية الخارجية متحدتان، وبالتالي لا يمكن الحكم بأصالة كل منهما وتحققه في الواقع الخارجي<sup>(٣٥)</sup>.

ويمكن تقرير هذا الدليل بنحوين، هما:

١. المقصود من «الحيتين» هو مفهوم الوجود والمفهوم الماهوي، والمراد من «الهوية الخارجية» للحيتين هو مصداقهما. وعلى ضوء ذلك يكون المراد من قوله، «فإن هاتين الحيتين من حيث الهوية الخارجية متحدتان» الحكم بالاتحاد المصداقي بينهما، أي وجود مصداق واحد وبسيط لهما. وبناء على هذا يكون مضمون الدليل ومؤداه، لما كان المصداق الخارجي واحداً وبسيطاً، وهو مصداق لكلا المفهومين، فلا يمكن أن يحمل عليه كل منهما بالحقيقة وبالذات، وبعبارة أخرى، لما كان الواقع الخارجي واحداً وبسيطاً، فلا يمكن أن

(٣٤) الشيخ محمد تقي مصباح، آموزش فلسفه [تعليم الفلسفة]، الجزء ١، الصفحتان ٣٤٠ و ٣٤١. وهذا الكتاب مُترجم إلى اللغة العربية ونُشر بعنوان 'المنهج الجديد في تعليم الفلسفة'، ولم نرجع إليه لأن الكاتب يُدقق في العبارة ويحكمها كلمة كلمة، وحرّفاً حرفاً.

(٣٥) آموزش فلسفه، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٩.



يكون مصداقاً حقيقياً وبالذات لكلا المفهومين. ومن الواضح أن هذا التقرير للدليل لا يتم؛ وذلك لأنه مصادرة على المطلوب، فهو يُشبه قولنا في الجواب عن سؤال، «لماذا الذهب أصفر؟»، «لأن الذهب أصفر».

٢. والتقرير الثاني لهذا الدليل هو أن يكون المقصود من «الهوية الخارجية» للحيثيتين هو واقعُهُما؛ أي إن البحث هو عن الواقع الخارجي للوجود والواقع الخارجي للماهية، وبالتالي يكون المراد من عبارة، «فإن هاتين الحيتين من حيث الهوية الخارجية متحدتان» هو الحكم باستحالة التغير بين واقع وجود الشيء وواقع ماهيته. وبحسب التعبير المشهور، التركيب الواقعي للشيء بين الوجود والماهية محال. وبناءً على هذا التفسير، يمكن عرض الدليل على النحو الآتي،

١. لما كان التركيب الواقعي للشيء بين الوجود والماهية محالاً، كان الواقع الخارجي لأي شيء إما وجوده وإما ماهيته.

٢. ولما كان الواقع الخارجي للشيء هو حقيقة وجوده وليس ماهيته، فلا يمكن أن يكون مصداقاً حقيقياً وبالذات للمفهوم الماهوي، ولا يمكن أن يكون سوى مصداق له بالعرض والمجاز. والعكس صحيح أيضاً؛ إذا كان الواقع الخارجي للشيء هو ماهيته، كان مصداقاً حقيقياً للماهية ولا يكون مصداق الوجود إلا بالعرض والمجاز. بتعبير الأستاذ مصباح،

إذا افترضنا بإزاء كل من المفهومين حيثية واقعية وخارجية؛ أي قلنا إن كلا من المفهومين يحكي عن واقع خارجي مغاير للآخر؛ ولكنه متحد معه، وبعبارة أخرى، إذا افترضنا أن الوجود مركب في الخارج من كل من الوجود والماهية تركيباً خارجياً وواقعياً، فمعنى هذا الكلام هو أصالة كل من الوجود والماهية، وهذا الكلام غير صحيح على الإطلاق.

وهنا يرد إشكالٌ مقدّر وهو، بناءً على هذا التفسير، يلزم على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، عدم صدق الماهية على الواقع الخارجي إلا بالعرض والمجاز، وبالتالي فإن ماهية كالأشياء مثلاً لا تنطبق على مصداقها الخارجي كزيد إلا بالعرض والمجاز، وعليه يجوز أن تنطبق أية ماهية على أي واقع مادام الأمر مجازياً، بينما نلاحظ أن الأمر ليس على هذا النحو. ويجب الأستاذ بأنه على الرغم من عدم صدق المفهوم الماهوي على الواقع الخارجي - أي محتواه - حقيقةً وبالذات، إلا أنها تصدق على حده حقيقةً وبالذات، ومن الواضح اختصاص كل مجموعة من الواقعيّات بحدٍّ خاص، يختلف عن حدود غيرها من المجموعات، كما أن من الواضح إمكان حمل الماهية على واقع دون غيره، وبواسطة

صدقها على الحد حقيقةً وبالذات، تصدق على محتوى الحد مجازاً وبالعرض،

إن معرفة الماهيات تعني معرفة قوالب الموجودات وحدودها التي تنعكس في الذهن وليس معرفة محتواها الواقعي الخارجي<sup>(٣٦)</sup>.

ويلاحظ في هذا التفسير عين ما تقدّم في التفسير السابق، وهو استنتاج عدم وجود الوجود أو الماهية بالمعنى الثاني، من عدم وجودهما بالمعنى الأول. وبعبارة أخرى، يُستنتج من عدم كون الواقع الخارجي ماهيةً لشيءٍ من الأشياء، عدم صدق الماهية عليه إلا بالعرض والمجاز، والأمْر عينه يُقال على الوجود. وهذا هو الخطأ الذي ألفتنا إليه ونحن بصدد معالجته. وعلى أي حال، فإن في هذا التفسير ما يأتي:

١. في هذا التفسير ما تقدّم في التفسير السابق، وهو أنه تفسير للنص بما لا يرضى به صاحب النص؛ وذلك لأنه، وكما مرّ سابقاً، إن محلّ البحث عند الميرداماد وملا صدرا، هو البحث والنقاش في أصالة الوجود واعتبارية الماهية والعكس، لا في صدق مفهوم كل منهما على الواقع الخارجي وعدم صدقه. أو فقل، إن النزاع هو في وجود الماهية أو الوجود أو عدم وجودهما بالمعنى الثاني، لا في وجودهما أو عدم وجودهما بالمعنى الأول.

ثم إن ملا صدرا نفسه، يُصرّح في موارد عدّة، بصدق الماهية على الواقع الخارجي حقيقةً وبالذات. وبالتالي لا تنافي، من وجهة نظره، بين اعتبارية الماهية وبين صدقها على مصاديقها حقيقةً وبالذات<sup>(٣٧)</sup>. وثالثاً، يرى ملا صدرا أن كل ماهية، عندما تغض النظر عن البعد السلبي فيها، أي عندما تُعتبر لا بشرط، فإنها مفهومٌ ثبوتيٌ يحكي عن الكمال الذي يحتمل على واجب الوجود حقيقة. وعلى حدّ قوله، «كلما كان الوجود أشدّ وأقوى،

(٣٦) آموزش فلسفه، مصدر سابق، الصفحة ٣٤١.

(٣٧) «الموجود والثابت في العين هو الحقيقة الوجود الخاص لكل شيء، والماهية معنى كلي صادق عليه مُتحدّ معه» (الرسائل، الصفحة ١١٩)؛ «فالخاص هو الخاص لكل شيء، والماهية معنى كلي صادق عليه مُتحدّ معه» (المصدر نفسه، الصفحة ١١٩)؛ «الماهية مُتحدّة معه [أي مع الوجود والواقعية الخارجية] محمول عليه، لا كحصيل الغرضيات اللاحقة، بل حملها عليها واتخاذها معها بحسب مرتبة هويته وذاته» (رسائل فلسفي، المسائل القدسية، الصفحة ٢٠)؛ «كل وجود يُصدق عليه ويُحدّ به عدّة من المفهرمات» (تعليقه بر شفا، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٠٠)؛ وأصرح من ذلك، «فالحق أن الماهية مُتحدّة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد، بمعنى أن الوجود الخارجي يُصدق عليه «أنه موجود» و «أنه في زمان كذا وكذا» مثل إنسان و فرس» (تعليقه بر حكمة الإشراف، مصدر سابق، الصفحة ١٨٨)؛ «إن هاهنا موضوعات كل منها لذاته مصداق لحصيل مفهوم ذاتي، نوعي أو جنسي عليه، والحصيل هو الاتحاد في الوجود» (تعليقه بر حكمة الإشراف، الصفحة ٣٧٥)؛ «إن الوجود هو الموجود في الخارج والماهية مُتحدّة معه صادقة عليه» (مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، الصفحة ٨٦). أشير هنا إلى أن النسخة الفارسية لهذه المقالة تخلو من هذه الاستشهادات لخطأ مطبعي، وقد اقتبسنا من معالجة المؤلف للموضوع نفسه، من كتابه، «نظام فلسفي حكمت صدرائي»، فافترض التوبة. المترجم.

كان... أتمّ جمعية للمعاني والماهيات...»<sup>(٣٨)</sup>.

ولما استحال فرض ما هو أشدّ وأقوى من الواجب بالذات، فإنه، «يصدّق عليه أنه وجود الأشياء [أي الماهيات] على ما هي عليه، فإنّ الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شيء»<sup>(٣٩)</sup>.

وعليه، لا يرى ملا صدرا أنّ المفاهيم الماهويّة هي مفاهيم سلبية، بحيث تحكي عن الحدود فحسب. بينما يبدو من تفسير الأستاذ مصباح أنّ المفاهيم الماهويّة، على الرغم من كونها كمالات بحسب الظاهر، إلاّ أنّها في الحقيقة سلبيّ محض، وحاكية عن العدم والنقصان؛ وذلك لأنّها تشير إلى حدود الأمور الواقعيّة الموجودة. فهل يمكن بعد هذه الإشارات عدّ هذا الكلام تفسيراً وشرحاً لنظرية ملا صدرا؟!

٢. إنّ هذا التفسير بغضّ النظر عن موافقته للنصّ المفسّر أو عدم موافقته، فإنه في حدّ ذاته غير صحيح؛ وذلك لأمرين،

أولاً: لم يقدّم صاحب التفسير دليلاً يثبت دعواه استحالة انطباق كلّ من مفهوم الوجود ومفهوم الماهية على الشيء الخارجي. وكلّ ما تمّ عرضه كدليل هو أنّه يلزم من صدق المفهومين على شيء واحد كونهما معاً أمرين واقعيتين، وهذا يستلزم تركيب الواقع الخارجي لأيّ شيء من الوجود والماهية معاً وهذا محال. وبعبارة أخرى، يستدلّ الأستاذ مصباح، لإثبات عدّم صدق الماهية على الواقع الخارجي حقيقة، باستحالة وجود مفهوميّ الوجود والماهية معاً في الخارج. وبالتالي، فإنّ روح الاستدلال المذكور ترجع في الواقع إلى استنتاج عدم الوجود بالمعنى الثاني من عدمه بالمعنى الأوّل. وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ هذا الكلام لا يؤيّد الدليل، بل يدلّ الدليل على بطلانه.

ثانياً: يؤدّي قبول هذا التفسير وتبنيه إلى إنكار أية قيمة للعلم الحسولي، أو على الأقل إلى التقليل من قيمته إلى الحدود الدنيا؛ وذلك لأنّ الميدان الأساس للعلم الحسولي هو المفاهيم الماهويّة، لأنّ المفاهيم الحاكية عن الواقع محصورة بالمفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم الماهويّة، وعدد كبير من المفاهيم الفلسفيّة يتشكّل من المفاهيم الماهويّة، ثمّ إنّ المفاهيم الفلسفيّة لا تدخل في إطار العلوم ولا تكون موضوعاً لأحكامها. وعليه فإنّ الماهيات تمثّل الركن الأساس في

(٣٨) العرشية، الصفحة ٢٤٧.

(٣٩) الأسفار، الجزء ٦، الصفحة ٢٦١.

العلم الحصولي، ويصير هذا التفسير على أن الماهيات تحكي وتُخبر عن حدود الأشياء، ولا تكشف عنها هي بالذات. وبالتالي، فإننا لا نعرف الوقائع الخارجية بالحد المقبول، وبعبارة أكثر صراحة، إن العلوم التجريبية، بالحد الأدنى، حتى لو كانت يقينية، فإنها لا تخبرنا عن خواص الوقائع الخارجية، ولا تكشف لنا أسرارها.

يستفاد من ما قلناه في أصالة الوجود واعتبارية الماهية، أن ممكن الاختلاف بين نظرية ملا صدرا وبين التفسيرين المذكورين هو في موجودية الماهية. فالأستاذ فياضي يرى أن الماهية موجودة حقيقة وبالذات بكلا المعنيين اللذين ذكرناهما لكلمة «موجود». بينما لاحظنا أن ملا صدرا يرى أن الماهية موجودة بالمعنى الأول حقيقة وبالذات، وأما بالمعنى الثاني فإنها ليست موجودة إلا بالعرض والمجاز. وبحسب تفسير الأستاذ مصباح، الماهية ليست موجودة بأي واحد من المعنيين المذكورين إلا بالعرض والمجاز. وبناءً عليه، إذا جعلنا نظرية ملا صدرا بحسب ما تدل عليه كلماته التي رجعنا إليها، إذا جعلناها معياراً، نجد أن تفسير الأستاذ مصباح أخذ جانب الإفراط في حكمه على الماهية بالوجود العرضي والمجازي لا غير، وتفسير الأستاذ فياضي يكون قد أخذ جانب التفريط، ويقع رأي ملا صدرا وسطاً بين الاثنين.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الميرزا جواد الطهراني، في كتابه «عارف وصوفي چه ميگویند» يقدم تفسيراً مشابهاً لتفسير الشيخ محمد تقي مصباح. ومن الواضح أن الإشكالات التي يطرحها على النظرية ترد على التفسير الذي يقدمه هو ولا ترد على أصل النظرية كما يريد منها صاحبها، هذا إن صححنا الإشكالات ولم نناقش فيها<sup>(١٠)</sup>.

(١٠) انظر، جواد الطهراني، عارف وصوفي چه ميگویند (طهران: بعث، ١٣٦٩ هـ.ش.)، الجزء ٨، الصفحات ١٨٤ إلى ١٨٦.

## نزع القداسة عن المعرفة في الغرب<sup>(١)</sup>

سيد حسين نصر<sup>(٢)</sup>

ترجمة: محمود يونس

وصلت عملية العلمنة ونزع القداسة في الغرب إلى معقل المقدّس نفسه - وهو الدين - بعدما استطاعت إخضاع المعرفة واللغة والتاريخ بعقلانية وطبعانية خنقت الروح وحجبت العقل. وقد بدأت العملية قديماً في اليونان مع فقدان الروحية الرمزية وبروز العقلانية والتشكيكية وغيرها، ولأن احتفظت اليونان، مع ذلك، بإرث حكمي إلهي، فقد تمّ صرفه إثر الصراع الذي قام بين الهيلينية والمسيحية. ثمّ كانت قطعة كبرى مع المقدّس عندما أحال ديكارت الأنا الفردية إلى محور الواقع بعد فصلها عن الوحي وعن العقل وهما مركز الثبات في الكون. وأخيراً استطاع هيغل، بعدما مهّد له شكوكية هيوم ولاأدرية كانت، أن يُقوّض هذا المركز تماماً مختزلاً الكينونة إلى صيرورة والحقيقة إلى عملية زمنية والعقائد الميتافيزيقية الجليلة إلى 'فكر' دنيوي مُقوّض ومُبتذل.

يقترح النصّ الذي بين أيديكم أنّ عملية العلمنة ونزع القداسة في الغرب قد وصلت إلى معقل المقدّس نفسه - وهو الدين - بعدما استطاعت إخضاع المعرفة واللغة والتاريخ بعقلانية وطبعانية خنقت الروح وحجبت العقل. وقد بدأت العملية قديماً في اليونان مع فقدان الروحية الرمزية وبروز العقلانية والتشكيكية وغيرها، ولأن احتفظت اليونان، مع ذلك، بإرث حكمي إلهي، فقد تمّ صرفه إثر الصراع الذي قام بين الهيلينية والمسيحية. ثمّ كانت قطعة كبرى مع المقدّس عندما أحال ديكارت الأنا الفردية إلى محور الواقع بعد فصلها عن الوحي وعن العقل وهما مركز الثبات في الكون. وأخيراً استطاع هيغل، بعدما مهّد له شكوكية هيوم ولاأدرية كانت، أن يُقوّض هذا المركز تماماً مختزلاً الكينونة إلى صيرورة والحقيقة إلى عملية زمنية والعقائد الميتافيزيقية الجليلة إلى 'فكر' دنيوي مُقوّض ومُبتذل.

(١) هذه المقالة جزء من الفصل الأول (الصفحات ٣٤-٤٨) من كتاب 'المعرفة والمقدّس' لسيد حسين نصر (S. H. Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: SUNY Press 1989).

(٢) أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة جورج تاون - الولايات المتحدة الأميركية.

بدأت عملية نزع القداسة عن المعرفة في الغرب مع اليونانيين القدماء الذين نرى معهم بروز أول مجتمع مُعادٍ للتقليد في التاريخ البشري. تحدّد معالم هذه المرحلة مع فقدان الروحانية الرمزية (ما كان محلّ استنكار أفلاطون)، وإفراغ الكون من محتواه المقدّس في الديانة الأولمبية. ما أدّى إلى بروز الفلسفة الأيونية الطبيعية، وصعود العقلانية وغيرها من التحوّلات المفصلية. لقد شهد التقليد اليونانيّ، عوضاً عن الانصراف إلى تطوير توجّهات فكرية متنوعة كما في المدرساناس الهندوسية، صعود السفسطائية، والأبيقورية<sup>(٣)</sup>، والبيرونية<sup>(٤)</sup>، والأكاديمية الجديدة، وغيرها من المدارس التي انبثت على العقلانية أو التشكيكية. وقد كسفت - أو كادت - هذه المدارس الوظيفة الأسرارية للمعرفة بالكامل، واختزلت المعرفة إلى استدالات وبهلولانيات ذهنية بسيطة ما جعل التمييز بين المعرفة والحكمة لازماً<sup>(٥)</sup>، وحتم ردّة الفعل المسيحية القاسية ضدّ الفلسفة اليونانية. إنّ ما سُمّي في حقبة ما بعد عصر الأنوار بـ'المعجزة اليونانية'، لهو، من وجهة النظر التقليدية، معجزة معكوسة لأنّها استبدلت العقل<sup>(٦)</sup> بالعقل العملي والاستنارة الباطنية بالمعرفة الحسية<sup>(٧)</sup>.

لكنّ معجزة حقيقية قد ظهرت حقاً في اليونان في المبادئ الحكمية والمتافيزيقا المنهجية المُستقاة من التعاليم الأورفيوسية والديونيسية. لقد ارتبطت هذه الشخصيات بزموز من مثل فيثاغورس، أمبيدوكلس، أفلاطون، الأفلاطونيين الجدد، وخاصة أفلوطين وأبرقلس، وحتى أرسطو. تقدّم هؤلاء عبادئ ذات طبيعة ميتافيزيقية حقيقية وأسّسوا للعلاقة الوطيدة

(٣) نسبة إلى أبوقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) القائل باللذة مصدرًا للسعادة. المترجم.

(٤) نسبة إلى بيرون الإيليسي (٣٦٥ - ٢٧٥ ق.م) الذي أنكر إمكانية تحصيل اليقين. ويُسمّى أيضاً مذهب الشك. المترجم.

(٥) جذر المعرفة knowledge هو نفسه كما في جنانا السنسكريتية أو غنوسيس اليونانية ويعني كلّاً من المعرفة والحكمة. التمييز الذي جاء لاحقاً مع الفكر اليوناني المتأخّر، وأيضاً مع آباء الكنيسة، بين غنوسيس gnosis وإپستمې episteme يشير إلى فصل المعرفة عن مصدرها المُقنّس. وإلا فإن المعرفة knowledge في الإنكليزية أو Erkenntnis في الألمانية تحتويان على الجذر 'كن' kn ويصدر بها بالتالي أن تعكس المعنى الذي تعكسه جنانا وغنوسيس، وهو جذر ينطوي على المعرفة، وفي نفس الوقت - حتى الكينونة كما في كلمة 'كوين' genesis.

(٦) 'العقل' هو من المصطلحات الإشكالية التي واجهتنا في ترجمة هذا النصّ. فهو قد يصدّق على ثلاثة مصطلحات أخرى في اللغة الإنكليزية وهي intellect, reason, mind. يقول السيّد حسين نصر بخصوص intellect في الهامش ٦٤ (الفصل الأوّل من كتاب المعرفة والمقدّس)، «المقصود بـ Intellect هنا، كما في كل الكتاب، هو المعنى الأصلي لـ intellect أو nous في مقابل reason أو ratio الذي هو انعكاس له». فـ intellect أو nous يُراد منها العقل الفياض أو العقل الخالق أمّا reason أو ratio فيُقصّد منها العقل الاستدلالي أو العقل العملي. ولذلك عندما ترد كلمة intellect أو Intellect في النصّ سنعمد إلى ترجمتها كـ'عقل' وعندما يستعمل reason سترجمها بـ'العقل العملي' وقد نضع 'العملي' بين ( ) في بعض الأحيان لتلأ نسيء إلى سياق العبارة. أمّا mind فيمكن ترجمتها بـ'ذهن' بنوع من الاطمئنان. بهذه الطريقة نكون أوفياء قدر المستطاع للنصّ ولمراد الكاتب منه. المترجم.

(٧) "à l'accident de l'Idée, de l'art aussi bien que dans la pensée". F. Schuon, *Le Soufisme la Substance, de la forme à l'Essence, de l'homme à Dieu*, et cela dans l'art aussi bien que dans la pensée". F. Schuon, *Le Soufisme voie et quintessence*, Paris, 1980, p. 106

بين الفلسفة والمتافيزيقا<sup>(٨)</sup> رغم إخفاء أرسطو للتعلُّق في أنماط قياسية. لقد أسبغ بعض المسلمين على أفلاطون النبوة وكذلك فعلوا بفيثاغورس وأفلوطين، وفي كل الأحوال، لا يجوز النظر إلى هؤلاء كفلاسفة بالمعنى الديني بل هم حكماء تتأسس مبادئهم على العقل المنور لا على الاستدلالات البسيطة. معهم، ظلت المعرفة مُلقحةً بالقداسة وكانت وسيلة للوصول إلى التَّأله *theosis*. إننا هنا في محضر حكماء عرفاء زودونا بلغة مبدئية من لدن العناية الإلهية كانت أساساً في العديد من المدارس في الإسلام والمسيحية واليهودية. لذا، فإن إعادة اكتشاف المقدس اليوم، تعني قبل كل شيء إعادة اكتشاف الحكمة اليونانية عند أفلاطون وأفلوطين وغيرهم من الحكماء في المدرسة اليونانية الإسكندرية كالهرمسيين. هذه ليست مجرد فلسفة إنسانية بل هي عقيدة إلهية حقّة تُقارَن بالدرساناس الهندوسية أكثر مما تُقارَن بالمدارس الفلسفية كما نفهمها اليوم. أما اعتقاد الفلاسفة المسلمين بأن الفلاسفة اليونانيين أخذوا تعاليمهم عن الأنبياء وبخاصة سليمان، وبأن «الفلسفة مستقاة من مشكاة النبوة»<sup>(٩)</sup>، فهو، وإن تذرّ التحقّق منه تاريخياً، يحتوي على حقيقة غاية في العمق، عنيّت بها علاقة الحكمة بالمقدس وتجذرها بالوحي، حتى وإن لم يمكن قسْرُ الوحي على شخصية أو نبيٍّ محدّد كما في المعنى الإبراهيمي.

وقد توسّعت المسيحية في عالم يُعاني من عقلانية وطبيعانية خنقت الروح وقست القلب بما هو مركز الذكاء. هذا ما فَصَلَ العقلَ العمليَ عن جذوره الأنطولوجية واضطرّها [المسيحية] أن تُقدّم نفسها كطريق محبة فتجرف كلياً كل ما يتجلّى أمامها كـ «طُرُق معرفة» من دون التمييز، في صياغاتها اللاهوتية العامة، بين التعلُّق والاستنباط في تفضيل للاهوت صادق وكُرمولوجيا كاذبة على لاهوت كاذب وكُرمولوجيا صادقة<sup>(١٠)</sup>. وفي سعيها للتغلب على خطر عبادة العالم (الكُرملاثرية *Cosmolatry*) الشائعة في حينه، رسمت المسيحية حدوداً ضيقة بين الطبيعي والمافوق-طبيعي، ما أدّى إلى تكوين رؤية، الطبيعة فيها مغبونة والوظيفة الطبيعية (والمافوق-طبيعية في نفس الوقت) للعقل محجوبة. لقد عرّض كل من المسيحي والهيليني، في حوارهما، وجهها من وجوه الحقيقة وكانت السيادة للمسيحي في هذا السياق لكون المسيحية تدبيراً سماوياً مُقدَّراً لتخليص كل العالم من خسران الإيمان

(٨) Le véritable miracle grec, si miracle il y a, - et dans ce cas il serait apparament au 'miracle hindou', - c'est la métaphysique doc." (٨) trinale et la logique méthodique, providentiellement utilisée par les Sémites monothéistes". Ibid., p. 106

(٩) انظر، S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Albany, N. Y., 1975، الفصلان الأول والثاني.

(١٠) عن المسائل التي عولجت في هذا الحوار، انظر، F. Schuon, "Dialogue between Hellenists and Christians" في *Light on the* *Ancient Worlds*, trans. Lord Northbourne, London, 1965, pp. 58-71

الديني. المؤسف في الموضوع، أنه مع مَيَّان الدفة لغير صالح الهيليني، تمَّ صَرْفُ التقليد الحكمي اليوناني بأكمله ونُقِضَ كما نُقِضَت التشكيكية والعقلانية<sup>(١١)</sup>. وقد رأى عددٌ كبير من اللاهوتيين المسيحيين إلى المعرفة كـ«غرور الذكاء» وأسَّسوا المناخ معاد للمنظور الحكمي في المسيحية. ومع أنَّ العرفان المسيحي Christian gnosis، كما قلنا سابقاً، وُجِدَ منذ البداية واستمرَّ عبر العصور، فإنَّ دورَ ووظيفةَ العقل، لم يكونا يوماً بالمحورية ذاتها كما في الهندوسية والإسلام. وبالنسبة، أكَّد اللاهوت المسيحي 'الرسمي'، وخاصة في القرون الأولى على قاعدة القديس أنسلم، 'أؤمن كي أفهم credo ut intelligam'، وجعل من وظيفة التعقل، خادمة وصيفة للإيمان بدل أن تكون وسيلة تَطَهَّر لا تستثني عنصر الإيمان. إنَّ ما استبعده اللاهوت المسيحي القروسطي هو 'العقل النشوان rhapsodic intellect'<sup>(١٢)</sup>؛ استبعدت الغبطة والنشوة الصادرة عن التعقل كقرضية، وتمَّ ازدرأؤها دينياً إلى جانب النشوة الجنسية التي ظلت قيمتها الروحية خارج اللاهوت الرسمي بل وجدت التعبير عنها في كتابات الهرمسية المسيحية وفي القبالة.

فيما يتعلَّق بالقرون الأولى، يجب أن نتذكَّر أنَّ 'فصولَ حول الحجر والرسل الإثني عشر Acts of the Stone and the Twelve Apostles' من مجموعة نجع حمادي، وهي من أقدم ما كُتِبَ في المسيحية<sup>(١٣)</sup>، تصفُ المسيح بـ'كريستوس أنجيلوس Christos Angelos'، الرسول والملاك في آن<sup>(١٤)</sup>. إنَّه كائنٌ علوي، الإنسان-الملاك، النموذج العلوي لنفس الإنسان الذي، مثل الفرافارتي في الزرادشتية، يُنَوِّرُ النفس والعقل ويحجبهما بمعرفة مقدَّسة النَّسَق. كما أنَّ ثَمَّةَ علاقة واضحة بين المسيحية والرمزية الخيمائية والمعدنية وبين الإشارة المباشرة إلى اللؤلؤة التي نراها في «ترتيلة الروح» في فصول توما Acts of Thomas. إنَّ الدُّرَّة التي نأى

(١١) بالطبع فإنَّ الهيلينية انتصرت في بعد آخر من خلال استمرارها كلفة عقليَّة وطريقة تفكير ونظير إلى العالم في قلب المسيحية.

«كمعظم الجدالات بين-تقليدية، فإنَّ الحوار الذي كانت فيه الهيلينية في مقابل المسيحية هو لدرجة كبيرة غير حقيقي. إنَّ واقع أنَّ كلا كان محمَّاف في مستوى خاص - أو في 'بعد روحي معيّن' - نتج عنه أن بَرَزَ كلاهما متصمَّاف في النهاية: المسيحية بغرضها نفسها على كلِّ العالم الغربي، والهيلينية باستمرارها في قلب العقليَّة المسيحية تاركة بصمة لا تمحى». المصدر نفسه، الصفحة ٥٨.

وفي حين عارضت المسيحية الغربية بقوة ما رأت فيه 'وثنية' يونانية، فإنَّه من الجدير القول إنَّ بعض الحلقات المسيحية في غرب آسيا، في القرون الأولى للمسيحية، نظرت إلى أمثال سقراط على أنَّهم قدسوا ما قبل المسيحية.

(١٢) نحن مدَّيون بهذا المصطلح إلى ثيودور روزاك Th. Roszak. انظر كتابه، Where the Wasteland Ends, New York, 1972.

(١٣) قسم اللاهوت العقائدي الذي يحثُّ في شخص المسيح ورسالته. المترجم.

(١٤) انظر، J. Robinson (ed.), The Nag Hammadi Library, New York, 1977, "Acts of Peter and the Twelve Apostles", pp. 265ff.; also H. Corbin, "L'Orient des pèlerins abrahamiques", in Les Pèlerins de l'orient et les vagabonds de l'occident, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, no. 4, Paris, 1978, p. 76; and Corbin, "La nécessité de l'angéologie", in Cahiers de l'herméisme, Paris, 1978, chap. 4, II.



المسيح باتباعه أن يعرضوها أمام الخنازير<sup>(١٥)</sup>، هي الرمز الكئي للعرفان الذي يُظهر، ويُقدس ويُخلص. ويجد المتابع في هذه النصوص القديمة، إشارات دائمة إلى نوع من المسيحية التي تؤكد على الطابع العرفاني للمسيح نفسه كواهب للحكمة، وعلى رسالته من حيث محتواها القيم بطبيعته الباطنية والعرفانية. وقد تمت صياغة مسيحية رسمية لتفادي خطر الانشقاقات المرتبطة بالغنوصية، بيد أن هذه الصياغة أخفت، شيئاً ما، هذا الجانب في طبيعة المسيح، وبالتالي اختزلت البُعد الحكمي في المسيحية إلى وظيفة ثانوية وهامشية، من دون طمسه بالكامل.

هذا، وشكل انتشار الأرسطية والرشدية في الغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر واندماجهما مع بعض أشكال اللاهوت المسيحي الذي سبق بروز القديس توما، ضربة جديدة للتقليد الحكمي ونزوعاً إضافياً نحو العلمنة (علمنة المعرفة). حتى هذه اللحظة، حفظت الأوغسطينية أولية الاستنارة في حركة المعرفة، في حين نفى القديس توما، في سعيه لتكريس أولية النص، إمكانية استنارة الذهن بالعقل وأعاد كل معرفة إلى أصل حسي. ورغم الهيبة التي يفرضها لاهوته، ورغم رفضه لفصل الإيمان عن العقل العملي وسعيه إلى مواءمتهما<sup>(١٦)</sup>، فإن تبنيه للمقولات الأرسطية في التعبير عن العقائد المسيحية وتشديده على أصالة الحس في المعرفة لعباً دوراً في عملية نزع القداسة عن المعرفة. فالتناغم بين الإيمان والعقل شيء، والوظيفة التقديسية للمعرفة شيء آخر. ولو أن التوماوية ظلت تُفسر على طريقة مايستر إيكهارت Meister Eckhart، لكان المصير الفكري للغرب شيئاً آخر! ولكن، في الشكل الذي اتخذته الأحداث، أدى اتحاد المقولات اللاهوتية المفرط-إيجابية (أو اللاهوت الإيجابي Kataphatic theology) مع ضمور الحدس العقلي، الذي أنشأنا معنى الواقعية، إلى اسمية nominalism طُبعت آخر مراحل اللاهوت القروسطي، ودمرت التناغم بين العقل والإيمان في العالم الذي كان المقدس طاغياً فيه.

التوماوية، حتماً، هي الفلسفة الدينية في أوجها، وهي اللاهوت المسيحي في أكثر أشكاله نُضجاً وشمولية. لكنها ليست الحكمة sapientia المنبئة على استنارة العقل العملي المباشرة بالعقل الفياض، رغم تقديمها لغة مناسبة لرؤية كونية مُنسجمة مع الرؤية الحكيمية كما نرى عند دانتي Dante. وساعد التركيز المفرط على العقل العملي على حساب العقل

(١٥) في إشارة إلى الآية التالية: «لا تعطوا القدس للكلاب. ولا تطرحوا قدام الخنازير. لئلا تدوسها بأرجلها وتلثثتمزقكم»، متى ٧: ٦. المترجم.

(١٦) عن آرائه فيما يتعلق بهذه النقطة المهمة، انظر، E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938.

الفياض في المدرسية، مضافاً إلى هلاك وضمور فرسان الهيكل *fedeli d'amore*، وغيرهم من مُستودعات التعاليم العرفانية المسيحية، على إيجاد مناخ أفضى إلى صعود العقلانية واحتجاب المنظور العقلي الحقيقي.

تجدد، في الحياة العقلية لحضارة دينية كالمسيحية أو الإسلام، أو حتى التقليد اليهودي، ثلاث مدارس فكرية لا اثنتين: الفلسفة، اللاهوت، والعرفان أو المتافيزيقا (الحكمة) في معناها التقليدي. كان القديس توما فيلسوفاً عظيماً ولاهوتياً فذاً. ولكن حتى لو كان عارفاً [عرفانياً] مسيحياً عندما وُضِعَ قلمه واختار الصمت، فإن أعماله زوّدت الغرب بفلسفة ولاهوت تقليدي أكثر مما أمّدت بالمبادئ الحكيمية المستقاة من وظيفة العقل الأسرارية. في أي الأحوال، ليس الذين ينتقدون القديس توما اليوم، بمعظمهم، من المنزلة العلمية. يمكن، يستطيعون معه تخطي المقولات التوماوية بل هم لعجزهم عن استيعابها ينتقدونها. فالعارف الحقيقي هو القادر على إدراك الأهمية الفائقة للتوماوية، كما فعل السهروردي وملا صدرا - اللذان أسسا إستمولوجيتهما على الوظيفة التقديسية للمعرفة والاستنارة بالعقل - عندما أشارا إلى الأهمية القصوى للمشائين المسلمين القريبين، في العديد من الجوانب، من التوماوية والذين اقتبس منهم العالم الملائكي<sup>(١٧)</sup> في الكثير من أعماله.

ولا بدّ، لنفهم عملية نزع القداسة التدريجية عن المعرفة في الغرب، أن نعي أهمية تعاليم ابن سينا وابن رشد في اللاتينية<sup>(١٨)</sup>. فقد كانت الفلسفة السنيوية، في العالم الإسلامي، الأساس الذي استعان به السهروردي، وغيره من الحكماء، لتقديم الوظيفة الأسرارية للمعرفة والتعقل لكنها وصلت إلى الغرب مبتورة وبزّي أكثر عقلانية<sup>(١٩)</sup>. ولكن حتى ما وصل

(١٧) أي توما الأكويني. المترجم.

(١٨) S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, pp. 185ff.

من المثير للاهتمام أنّ التوماويين الجدد من الباحثين الأوروبيين المتخصصين في الفكر الإسلامي من أمثال غارديت *Gardet* طرحوا سؤال كون الفكر السنيوي فلسفة إسلامية أو مجرد فلسفة يونانية بحلة إسلامية. في حين أن باحثاً ككوربان، والذي كان وثيقاً للمدرسة الحكيمية في الغرب، ومنها متصوفة النهضة البروتستانتية، يصرّ على أهمية ابن سينا في الفلسفة الإسلامية كـفيلسوف إسلامي أصيل وأيضاً على أهمية التعاليم الحكيمية والعرفانية للسهروردي والملا صدرا. ورغم احترامنا للباحثين من أمثال غارديت الذين استطاعوا، بسبب توماويتهم بالتحديد، أن يفهموا جوانب من الإسلام أهملها الباحثون العلمانيون واللاأدرزيون ونجّاهلوا، فإننا، في خصوص هذه المسألة، مُسجّمون تماماً مع آراء كوربان. في الواقع، كل من يعرف الفكر الإسلامي المتأخر جيداً ويفهم المنظور الميتافيزيقي الصافي، لا يستطيع إلا أن يصل إلى نتائج مشابهة، إن لم يكن متطابقة، مع تلك التي نراها عند توشيهيكو إيزونسو الذي قدّم دراسات مهمة للغاية في مجالي العرفان والفلسفة الإسلامية. انظر، H. Corbin, H. S. Nasr and O. Yahya, *Histoire de la philosophie islamique*, vol. 1, Paris, 1964; the prolegomena of Corbin to Sadr al-Din Shirazi, *Le livre des penetrations metaphysiques*, Paris-Tehran, 1964; and T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*.

Tokyo, 1971.

(١٩) انظر H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, Dallas, 1980.

الغرب وأدى إلى ما سُمي بالسينوية اللاتينية، لم يصل إلى الرواج أو النفوذ الذي وصلته الرشدوية اللاتينية الأكثر عقلانية. أضف إليه، إن ابن رشد العربي - ونزعت أكثر عقلانية من ابن سينا وأقل تشديداً على دور الملاك في استنارة العقل - هو أقل تعلمنا وعقلانية بأشواط من ابن رشد اللاتيني. وتُظهر دراسة مآل هذين الحكيمين في العالمين الإسلامي والمسيحي، إلى أي مدى كان الغرب يسير في التأويل العقلاني لهذه المدرسة الفلسفية في حين كان العالم الإسلامي يتجه أكثر صوب تأكيد أولية التعقل على الاستنباط. وهكذا، فقد ظهر السهروردي بفلسفته الإشراقية ليشهد على التوكيد المتجدد على القيمة المقدسة للمعرفة وعلى طابعها «التنويري» في العالم العقلي الإسلامي<sup>(٢٠)</sup>.

أما في الغرب، فلم تكن إشراقية السهروردي من أحرز السبق، بل الاسمية التي جاءت كرد فعل على لاهوت القرن الثالث عشر الإيجابي. كما سبق وأسلفت، فإن وجهها من وجوه الاسمية كان ضرورياً في التهيئة لظهور اللاهوت السلبي والصوفي apophatic and mystical theology عند نيكولا دي سوزا، لكن الحركة (الاسمية) بشكل عام، وسمت الطور الأخير في عزل العقل العملي عن اليقين. إنها، بالتالي، أوجدت لأدريّة فلسفية استنزفت هذا العقل وأفقرته في ارتباطه بالمقدس، ما خلق خواء رهيباً في العالم المسيحي. قد لا يكون الإيمان الديني قد ضُغف حينها إلى درجة الترخيص بلادريّة عقلانية شاملة كالتي ظهرت في القرون اللاحقة، لكن الاسمية، مع غيرها من العوامل، ساعدت على طمس المعرفة المقدسة التي يحتاجها كل دين يدعي لنفسه الشمولية والتمام والقدرة على تلبية احتياجات أتباعه على المستويين الروحي والعقلي. كانت النتيجة أن سعى بعض المسيحيين من ذوي النزعات العقلية إلى البحث خارج المسيحية عن أجوبة تُطفي ظمأهم إلى التفسيرات السببية؛ وُجدت هذه الأجوبة بالإجمال في المتأفزيقا الأصلية. وأدى هذا البحث بدوره إلى تفكيك وحدة وتجانس الرؤية الكونية المسيحية التي طغت في القرون الوسطى. بعدها رآه الناس اليقين والأساس المتين للمعرفة في أماكن ومستويات أخرى؛ وهكذا تأسست الفلسفة الحديثة، إن

(٢٠) عن الرشدية اللاتينية والسينوية اللاتينية، انظر، R. de Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les Latins," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 22 (1933): 193-245; de Vaux, *Notes et texts sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, 1934; M. T. d'Alverny, *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Rome, 1957; d'Alverny, "Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au Moyen Âge," *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad, Baghdad*, 1952, pp. 59-79; d'Alverny, "Avicenna Latinus," *Archives d'Histoire, Doctrinale du Moyen-Âge* 28 (1961): 281-316; 29 (1962): 271-33; 30 (1963): 221-72, 31 (1964): 271-86; 32 (1965): 257-302; M. Bouyges, 'Attention à Averroïste', *Revue du Moyen Âge Latin* 4 (1948): 173-76; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1935; and F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, 2 vols., Louvain, 1931-42.

صح القول، مع ديكارت<sup>(٢١)</sup>.

خلال عصر النهضة، كان ثمة سعي وراء الحكمة الفطرية، وراء المعرفة الضائعة، والأساس الجديد لليقين. تكلم جيمستوس بليثو Plethon، صاحب التأثير الكبير في النهضة الإيطالية، عن أفلاطون وزرادشت كآباء للحكمة المقدسة، فيما عمد فيتشينو Ficino إلى البيان الحكمي الأفلاطوني وشرع بترجمته إلى اللاتينية. تجدد الاهتمام حينها بالهرمسية وبالعقائد الشرقية القديمة، ولكن رغم بروز فيتشينو وسوزا، كان السعي الحقيقي وراء المعرفة المقدسة يتم خارج إطار التقليد المسيحي؛ في أطر كان اللاهوت السائد قد اعتبرها «وثنية». صحيح أن موضوع الدراسة كان المعرفة المقدسة، لكن الذهنية التي قاربت كانت، في كثير من الأحوال، متأثرة بفردانية وإنسانية ما لبثت أن أدت إلى العقلانية الشاملة التي ظهرت فيما بعد. ورغم وجود اهتمام كبير بالأورفيسية التي، كما الهرمسية<sup>(٢٢)</sup>، كانت واسعة الانتشار خلال عصر النهضة، فإن «المسيح الأورفيسي» لم يعد محوراً أساساً بعدما كان رمزاً بارزاً في الكتابات اللاتينية السابقة<sup>(٢٣)</sup>. قد نستطيع أن نقول إن الأورفيسيين ذهبوا في اتجاه والمسيح في اتجاه آخر!

بدأ المفهوم القديم للحكمة، المنبني على طهارة العقل، يظهر مستقلاً عن التقليد الحي في الغرب وهو المسيحية. فوحده تقليد حي يستطيع أن يوصل المعرفة المقدسة بطريق عملائي، وبالتالي فإن نفس عملية إنعاش الحكمة القديمة كان له أثر بالغ في المزيد من إضعاف ما تبقى من الروحانية المسيحية التقليدية. ورغم وجود مجموعات، أو حلقات، امتلكت معرفة أصيلة مقدسة المنحى، من قبيل الصليب الوردية والقابالا والهرمسية ومدرسة باراسيلسوس، فإن إحياء الحكمة القديمة خلال النهضة وما تلاها، ومعارضة معظم أتباع هذه الحكمة القديمة «المستحدثة» للمدرسية، لم يؤد إلى دمج المدرسية في المنظور الحكمي الأعلى في المسيحية<sup>(٢٤)</sup>، بل أدى إلى تفكيكها من تحت ما جلب معه العلمنة الكاملة

(٢١) انظر، Nasr, Three Muslim Sages.

(٢٢) عالجان يتبنون هذه العملية ببراعة في كتابه 'وحدة التجربة الفلسفية'، رغم أنه، وفي انسجام مع المنظور التوماوي، لا يشير إلى دلالة فقدان البعد الحكمي أو العرفاني مع تدمير التوماوية نفسها. في غياب توافر هذا النوع من المعرفة المباشرة والتطهيرية، حتى الصرح التوماوي المهيب قد ولقظ في النهاية رغم أنه يوصل إلى ساحة الحضور الإلهي - ولكن ليس إلى محل الاتحاد المبهج نفسه. ولو لم ينجح الحدس العقلي في الإنسان، لما كان نقاش الواقعي - الاسمي ليصير، ولربما كان الأمر ليتطور بما يشبه ما حدث في الهند أو في العالم الإسلامي حيث طرحت نظريات شبيهة بالاسمية ولكنها ظلت على هامش النطاق التقليدي الذي انشغل بمحوه، على الدوام، بعقائد ذات طبيعة عرفانية.

(٢٣) انظر، D. P. Walker, The Ancient Theology, Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century, London, 1972.

(٢٤) عن دمج الشخصيات المختلفة للحكمة اليونانية من أمثال أبولو وأورفيوس، والذي مثل دمجاً للحكمة القديمة في التقليد

لكلّ التيارات الفلسفية الأساسية في أوروبا القرن السابع عشر. أما نشر التعاليم الصوفية والحكمية خلال النهضة - وهي معظمها نسخة دنيوية وخارجة عن الذات عن ما كان معروفاً ومحفوظاً خلال العصور الوسطى - فلم يؤدّ إلى إعادة تأسيس للبُعد الحكمي في قلب التقليد المسيحي، بل إلى المزيد من التفتُّش في العالم المسيحي وإلى علمنة العقل العملي ما حتم فصلاً جذرياً بين الفلسفة واللاهوت، العقل والإيمان، والتصوّف والعرفان. كان هذا الطابع العام للتيار الأساسي في التاريخ الفكري للغرب منذ النهضة.

وبما أنّ الإنسان بطبيعته كائنٌ يسعى إلى اليقين، فكان لا بدّ من تخطّي اللاأدرية الفلسفية التي تلت الهزيمة الاسمية على الفلسفة القروسطية. وهذا ما تحقّق بالفعل، ولكن - فيما يتعلّق بالتاريخ الأوروبي المتأخّر - ليس من خلال إحياء الحكمة القديمة في عصر النهضة، رغم احتوائها على كلّ التعاليم الضرورية لذلك إنّ عُرِفَتْ حقّ معرفتها، بل من خلال اللجوء إلى الفردانية والعقلانية اللتين طبعتا الفلسفة الأوروبية المعاصرة. لقد سُمّي ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة بحقّ فهو، أكثر من معاصريه سبينوزا Spinoza ولايبنتز Leibniz، جسّد روح الفلسفة الحديثة، بل والعلم الحديث، أي اختزال المعرفة إلى وظيفة العقل (العملي) الفرديّ المعزول عن العقل الفياض في بُعديّ الإنسانيّ والكونيّ.

في سعيه وراء أساس جديد للمعرفة اليقينية، لم يلجأ ديكارت إلى العقل العامل في قلب الإنسان كمصدر للعقل (العملي) ولا إلى الوحي، بل لجأ إلى الوعي الفرديّ للفاعل المفكر thinking agent. كان بإمكان الكوجيتو الشهير أن يُشير إلى أوليّة الذات على الموضوع

المسيحيّ وأدبه، انظر، E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. R. Trask, New York, 1953. وربما كان الكاتب المسرحيّ الأسبانيّ كالديرون Calderón، صاحب كتاب 'أرفيوس الإلهي' آخر شخصية أدبية أوروبية مثل لها المسيح الأورفيوسيّ وفقاً لقال فيه 'المسيح هو أرفيوس الإلهي'. قيثارته خشب الصليب.))، p. 244. Curtius, op. cit. رأى كالديرون الحكمة اليونانية كمعهد قديمٍ ثابٍ فكّب في 'مسرحة' أراوية Autos sacramentales:

'إنّ كلمة النمل  
إلهيّة في الأنبياء  
إنسانيّة في الشعراء

La voz de la Escritura  
Divina en los Profetas

'Y humana en los poetas

ولكنه، نظير الفلاسفة الأسبان في زمانه، لم يكن محورياً في الثقافة الأوروبية السائدة. وهذا ما ينطبق أيضاً على شكسبير Shakespeare الذي مثل استمرارية التقليد في إنكلترا الإلزابيثية. إنك ترى عنده وعياً للعلاقة العليا بين الحكمة اليونانية والمسيحية، رغم أنّه، بدوره، وقف مُعارضاً للاتجاهات السائدة في يومه. «لشكسبير ولدانتسي، كما لقديسي وقديسات معبد دلفي، لم يكن أبولو إله النور بقدر ما كان بنور الله». M. Lings, *Shakespeare in the Light of Sacred Art*, London, 1966, p. 17. أمّا في القلب الآخر، فقد استلّاع الفلاسفة المسلمون من أمثال السهرورديّ وقطب الدين الشيرازي، وكذلك الملأ صدرا فيما بعد، أن يدجوا الفلسفة المشائية في المنظور الحكمي الأعلى في الإسلام.

بالمعنى الذي يعتبره الفيدانتيون the Vedantists الحقيقة الأولى، أو الأتمن Atman، الذي تكون كل الأشياء بالمقارنة معه خارجة عن الذات (مايا maya). إن مقولة 'أنا أفكر إذا أنا موجود cogito ergo sum'، إذا قرئت من المنظور الفيدانتي، تمتلك عناصر ميتافيزيقية عميقة من دون أدنى ريب. لكن ديكارت، في قوله 'أنا أفكر إذا أنا موجود'، لا يقصد 'الأنا' الإلهية المتقدسة التي يرمي إليها منصور الحلاج<sup>(٢٥)</sup> حين يقول 'أنا الحق'، 'الأنا' (الذات) الإلهية الوحيدة القادرة على قول 'أنا'. وبالتالي، كان الفرد الديكارتية، من المنظور العرفاني، 'الأنا الوهمية'، مَنْ وَضَعَ خبرته ووعيه التفكير كآساس لكل أنطولوجيا وإستمولوجيا ومصدر يقين. حتى الوجود جعل أدنى منها درجة بل صير تابعاً لها ونتاجاً عنها؛ وهنا علّة استعمال 'إذا ergo'، حتى لو لم يبدأ بالفعل التفكير، كان بإمكان ديكارت أن يختم بـ 'أكون est' بدلاً من 'أنا موجود sum'، فيكون التفكير والوعي بذلك دليلين على أن الله، لا أنا كفرد، هو الموجود<sup>(٢٦)</sup>. لو فعل ذلك، للاحق بالتيار العريض للفلسفة التقليدية ولحفظ لأنطولوجيا مركزيتها في الفلسفة.

أما بحسب مجرى الأمور، فقد جعل ديكارت من الأنا الفردية محور الواقعية ومعيّار كل معرفة، محوّلًا الفلسفة إلى عقلانية محض ومحورًا اتجاه كل الفلسفة الأوروبية عن الأنطولوجيا إلى الإستمولوجيا. من الآن فصاعداً، تجذّرت المعرفة في الكوجيتو حتى لو وصلت إلى أبعد المجرات. لقد صارت الذات العارفة مشدودة إلى دنيا العقل العملي ومنفصلة عن العقل وعن الوحي، اللذين استبعدا كمصدرين لأي معرفة موضوعية. وهكذا استنزفت المعرفة من محتواها المقدس حتى صار كل ماله واقعية ممكن الانفصال عن المقدس الذي لا يفصل، في النهاية، عن الواقع إذ الواقع المطلق هو المقدس بنفسه. أما بعقلية الذين وقعوا في شباك العقلانية، أذكى وسائل عدم الذكاء [١]، صار العلم والمعرفة منفصلين عن المقدس حتى لو أقررنا للمقدس بواقعية ما. عند هذه العقلية، حملت عبارة 'العلم المقدس scientia sacra' تناقضاً ذاتياً، بل وما زالت تبدو لغواً وتناقضاً، ليس فقط لكل من يتبع، بوعيه أو لاوعيه، العقلانية الملازمة للإبستمية الديكارتية، بل أيضاً لمن ثاروا في وجه هذه العقلانية

(٢٥) متصوّف القرن الرابع الشهير الذي لاقى حتفه في بغداد إثر ترده عبارات صوفية (شطحات كما تُسمى بالعربية) وبُعد من أعظم عرفاء الإسلام. عالجّه لويس ماسينيون، حياة وتعاليم، معالجة مُسهّبة في كتابه 'شفغ الحلاج La Passion d'al-Hallaj' 2nd ed., 4 vols., Paris, 1975 وقد ترجمه ماسون إلى الإنكليزية بالكامل.

(٢٦) «التافيزيقا تصير النظر عن القضية الحياتية animistic الديكارتية، كوجيتو إرغو سوم (أفكر إذا أوجد) Cogito ergo sum'، لنقول 'كوجيتو إرغو إست (أفكر إذا أكون) Cogito ergo Est'، ولسؤال، 'ما هو الذي يكون؟ Quid est؟' تجيب بأنه سؤال لا يصحّ لأن موضوعه ليس 'ما هو' what، بل هو 'ما هو' أخرى، بل هو 'ما هو' whatness لها كلها ولكل ما لم نكنه». A. K. Coomaraswamy, The Bugbear of Literacy; London, 1947, p. 124; enlarged edition, London, 1980

وواجهوها بأنواع اللاعقلانيات التي طبعت معظم الفكر الحديث.

وبعد القرن السابع عشر، بقيت خطوة وحيدة للوصول إلى الشك الهومي Humean doubt و"اللاأدريّة الكانتية Kantian agnosticism" التي نَفَت عن العقل إمكانية الوصول إلى جوهر الأشياء عندما اعتبرت الملكات العقلية قاصرة عن معرفة النومينا<sup>(٢٧)</sup> noumena، وبالتالي فالعقل نفسه قاصر عن هكذا معرفة، وبما أن العقل العملي غير متنور بالعقل الفياض فهو ممنوع من معرفة النومينا عبر الحدس العقلي intellectual intuition.

في حالتَي ديكرات وكانت، كانت وظيفة العقل العملي كعقل مقبولة والمعرفة التي تنتج عنه لها ثبات المعرفة العقلية النسق. ورغم عدم اعتراف هذين الفيلسوفين بالطابع المقدس للمقولات المنطقية التي تمكن الإنسان من المعرفة العادية، فقد حافظا على رؤية ثابتة وصلبة لهذه المقولات التي، ومع عدم وعيهم لحقيقة طبيعتها، تظل من وجهة نظر المتأيزيقاً انعكاساً للمقدس وهو أزلي وغير متحول في ذاته وفي انعكاساته على عالم الفساد والكون. ومع تطوّر عملية العلمنة، اختفى هذا الانعكاس في فلسفات القرن التاسع عشر مثل الهيغلية والماركسية اللتين أسستا الواقع على الصيرورة الجدلية والتحول نفسه واستبدلتا الرؤية الثابتة للأشياء برؤية - مادية كانت أو روحية - دائمة التغير. بالطبع، لقد أعطي هيغل تفسيرات شتى، كما أن أفكاره المعقدة سمحت بتأويلات متنوعة، من تأويلات اللاهوتيين المحافظين في ألمانيا القرن التاسع عشر إلى تأويلات اليساريين اللاأدريين. لكن ما يميز عملية الفكر الديالكتي ككل، في تطورها في القرن التاسع عشر، وفي مقابل فلسفات التحول التقليدية، ليس اهتمامها بالصيرورة والتحول بل اختزالها الحقيقة إلى عملية زمنية، واختزالها الكينونة إلى صيرورة، واختزالها المقولات المنطقية الثابتة، حتى لا نذكر المتأيزيقاً، إلى عمليات فكرية دائمة التحول. إن خسارة معنى "الدوام" في المدارس الفلسفية الغربية أوصل، بمعونة وضعيّة أوغست كونت Auguste Comte، إلى المرحلة المتقدمة من علمنة المعرفة ولكن أيضاً إلى خسارة معنى المقدس وهذا ما طبع الإنسان الحديث (والحديث لا تعني بالضرورة المعاصر) بطابعه. أما الفلسفات التي تلت، من قبيل اللاعقلانيات التي جاءت كرد فعل على الهيغلية أو الفلسفات الوضعية المختلفة أو الفلسفة التحليلية، فقد استكملت المراحل الأخيرة من برنامج التدمير التام لكل ما هو مقدس في المعرفة إما بفصله تماماً عن الدين والسعي وراء المقدس من خلال العقلانية والمنطق، وإما باستنزاف اللغة والعمليات الفكرية، وهي بالطبع

(٢٧) أو الأشياء، في ذاتها. تعبير كانتّي جملة في مقابل الفنون أو ظواهر الأشياء. المترجم.

مرتبطة باللغة، من كل ما هو متافيزيقي لا تنفصل المعرفة فيه عن السعي إلى المقدس<sup>(٢٨)</sup>. إن أقل ما يقال في هذه الفلسفات، من وجهة النظر التقليدية، إنها غاية في القبح والفظاعة وقد أصاب الباحث الألماني تورك H. Türk عندما أسماها 'ميزوسوفيا'، أي، 'بعض الحكمة كما وقد أسماها غيره 'ضد-فلسفة'<sup>(٢٩)</sup>.

وبما أن الشبيه لا يُعرف إلا بشبيهه [الشيء إلى جنسه أميل]، فإن العقل (العملي) المعلمن secularized reason، الذي صار آلة المعرفة الوحيدة في العصر الحديث، كان لا بد له أن يترك أثره على كل ما درسه. لذا كانت كل الموضوعات التي درست بآلة المعرفة المعلمنة مجردة من خاصية المقدس. فوجهة النظر المدنسة لا ترى إلا العالم المدنس الذي لا محل للمقدس فيه. وبهذا يكون هدف الإنسان الحديث، بشكل نموذجي، «قتل الآلهة» حيث تفقهم وتفهم من العالم المنسوج بخيوط العقلية المعلمنة.

وبرز أثر المعرفة المنزوعة القداسة، أول ما برز، في ميدان الفكر نفسه. وبعكس كل الأفلاطونيين والأرسطويين المسيحيين، وهرامسة النهضة من أمثال فيتشينو، الذين سعوا إلى إحياء العرفان الهرمسي، والذي أضفى عليه بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola مسحة من القبالاه<sup>(٣٠)</sup>، أو حتى بعكس غيرهم من الحكماء والعرفاء المتأخرين، فإن معظم الذين درسوا هذه الموضوعات في العالم الحديث، أخفقوا في التمييز بين حكمة مقدسة مرتكزة على التعقل وبين فلسفة دنيوية عقلانية. لقد اختزلت العقائد الميتافيزيقية بكل مهابتها وجلالها إلى 'فكر' دنيوي مبتذل وتافه، مع كون المقولة المفاهيمية 'فكر'، كما 'ثقافة'، مبتكر حديث يتداوله المرء مكرها في الخطاب المعاصر. لقد تحولت أسمى أشكال الحكمة إلى استعارات تاريخية بسيطة، إلى أفلاطونية محدثة، كما ذكر، تلعب دور علامة تاريخية مثالية يستطيع بها المرء تهديم أهمية أكثر العقائد الحكيمية عمقا. كان يكفي، وما يزال، أن يسمى شيء ما بـ 'أفلاطوني محدث' ليختزل، بالمعنى الروحاني، إلى ما هو تافه وعديم الشأن. وفي حال تعذر ذلك، تُستدعى مصطلحات من قبيل حلولي، وحياتي [من مذهب

(٢٨) في واقع الأمر أن بعض أشكال الفلسفة التحليلية قامت بدور جيد، نسبيا، في توضيح لغة الخطاب الفلسفي الذي صار بالفعل غامضا في الزمن الحديث. علما أنه في الفلسفات التقليدية، حيث تكون اللغة الفلسفية المتداول، على سبيل المثال، العربية أو العربية أو اللاتينية، ما زال واضحا ودقيقا كما العلم الحديث. لكن تجلية اللغة لم تكن الوظيفة الوحيدة التي قامت بها الفلسفة التحليلية أو الوضعية، وهذه الأخيرة كان دورها هذا أكثر لا يتذله الفلسفة وغاياتها، دافعة عددا من طلاب الفيلوسوفيا إلى فروع معرفية أخرى لا تليق بهذا الاسم في الحلقات الأكاديمية المعاصرة.

(٢٩) «الفلسفة الأكاديمية كما هي اليوم، ومن ضمنها الفلسفة الأنغلو-ساكسونية، هي مُعادية للفلسفة تمامًا». F. Schaeffer, The

God Who is There, Downers Grove, Ill., 1977, p. 28

(٢٠) انظر، F. Yates, The Occult Philosophy in Elizabethan Age, London and Boston, 1979



الحياتية]، وطبعاني وواحدتي، وحتى تصوّفي (بمعنى غامض ومُلتبس)، وتوظف لتوصيف العقائد التي يرغب البعض بتقويضها أو تهميشها. في سياق كهذا، يُعرّض أمثال أفلاطون وأفلوطين وأبرقلس كما لو كانوا أفلاسفةً بُسطاء أو أساتذةً فلسفة في جامعة ما بالجزوار؛ ويُعرّض أولئك المسيحيّون الذين تبسّوا صياغاتهم المتأفيريقيّة كأناس شذّوا عن المسيحيّة 'الصافية'، وبالتالي وقعوا تحت تأثير الفكر اليوناني. كم هو مختلف الإجلال الذي يلقاه أفلاطون وفيثاغورس، وحتى أرسطو، عند الفارابي أو في أعمال توماس تايلور Thomas Taylor أو كينيث سيلفان غوثري K. S. Guthrie عن ما يراه أولئك الذي نظروا إلى الفلسفة كنمرة العقل العملي المنفصل عن جذوره والمستنزف في جسده المقدس. إن إعادة اكتشاف التقليد وإعادة التأكيد على القيمة المقدسة للمعرفة سوف تمكّننا من إعادة تقدير الفلسفة كلّها وإعادة قراءة الحكمة اليونانية، ولكنّها، أيضًا، سوف تمكّن الإنسان المعاصر من فهم أهميّة الدور الإلهي الذي لعبته هذه الفلسفة في الأديان التوحيدية الثلاثة، والتي انتشرت في العالم المتوسطي وأوروبا إثرَ ضمور الحضارة اليونانو-رومانية. وهذه مهمّة من أمّهات المهام. فإعادة قراءة الإرث الفكريّ اليوناني على ضوء التقليد لازمٌ حتمي، ولا بدّ من التصدي له كيما يُصار إلى تغيير جذري، لا في دراسة الفلسفة فحسب، بل أيضًا في اللاهوت وحتى الأديان المقارّنة.

هذا، وقد ارتبطت علمنة الكون بعلمنة العقل (العملي). ورغم تضافر الأسباب الفكرية والتاريخية التي أدت إلى نزع القداسة عن الكون<sup>(٣١)</sup>، فإنّ اختزال العقل العارف (وهو موضوع الكوجيتو الديكارتي) إلى مستوى عقلائيٍّ محض كان أبرز الأسباب. وليس طارئاً أنّ مكننة الكون وإفراغ جوهر العالم من مادّته المقدسة حصل في الوقت عينه مع نزع القداسة عن المعرفة والفصل الأخير بين العقل (العملي) الذي 'يعرف' بالمعرفة العلمية (scientifically) عن عالم الإيمان من جهة، وعن العقل الذي يعرف بالمعرفة الأوليّة والجوهرية من جهة مقابلة. وقد عزا بعضهم فوضى الزمن الحديث الروحانية إلى مكننة العالم في علم القرن السابع عشر<sup>(٣٢)</sup>. ومن المثير أن نلفت إلى أنّ معظم أولئك الفلاسفة

(٣١) لقد عالجت هذه المسألة بإسهاب في كتابنا 'الإنسان والطبيعة' Man and Nature، لندن، ١٩٧٦؛ انظر أيضًا Roszak, *Where the Wasteland Ends* و كتابه 1975, New York, *Unfinished Animal*.

(٣٢) في معرض إشارته إلى نقاد العلم الحديث، يكتب إدوارد يان ديكسترهويس E. J. Dijksterhuis، وهو قد عالج تحقن مسألة مكننة العالم، ما يلي: «هم [النقاد] يملكون إلى اعتبار هيمنة المفهوم الميكانيكي على الذهن كواحد من أهم أسباب الفوضى الروحانية التي انحدر إليها عالم القرن العشرين رغم كل تقدّمه التقني». Dijksterhuis, *The Mechanization of the World*, trans. C. Dikshoom, Oxford, 1961, pp. 1-2. وقد درس هذه المسألة عددٌ من مؤرّخي علم حقبة النهضة والقرن السابع عشر من أمثال ألكسندر كويري، دي سانتينا وأي. بي. كوهين.

واللاهوتيين الذين عارضوا اختزال العقل إلى مجرد مستوى عقلائي قد عارضوا أيضاً التصوّر الميكانيكي للعالم<sup>(٣٣)</sup>، وأن أولئك، كاتباع بومي Boehme في ألمانيا، والذين سَعُوا إلى إكمال تعاليمه المبنية على تنوّر العقل الاستدلالي بالعقل كانوا من أبرز أنصار الفلسفة الطبيعية *Naturphilosophie* التي نافحت بضراوة وجهة النظر الميكانيكية<sup>(٣٤)</sup>. في أي الأحوال، ليس من شك بأن نزغ القداسة عن المعرفة ارتبط مباشرة بنزع القداسة عن الكون.

ولم يتفاد التاريخ أو العملية الزمنية المصير الذي لاقاه الكون. فالعقل (العملي) المقتطع عن جذوره في الأزل لا يستطيع إلا أن يختزل الواقع إلى عملية، والزمن إلى محض كمية، والتاريخ إلى عملية من دون فعلية متسامية. وفي الوقت عينه، يصير هذا العقل أم ومصدر كل العقلية الحديثة التي يُنظر إليها كواقع. صار الزمن، لا الأزل، مصدر كل الأشياء. وبدلاً من أن تُعتبر الأفكار صادقة أو كاذبة بذاتها، لُفِظت إلى مقام التغيّر التاريخي ممّاماً، ونُظِرَ إليها من حيث كونها أحداثاً تاريخية فحسب. هذه هي التاريخية التي نزعَت القداسة عن التاريخ وعن العملية الزمنية نفسها التي يجدها المرء في الفلسفة والعلم. ورغم أن العديد من النقاد المعاصرين أدركوا واقع إملاق التاريخية، وسعوا إلى تخيل العملية التاريخية من زوايا نظر أخرى، فإن التاريخية<sup>(٣٥)</sup> ظَلَّت مستمرة كمنطِ التفكير السائد في عالم، العقل الاستدلالي فيه منفصل – عند أغلب الناس – عن مصدرَي الثبات المتتوئمين؛ العقل والوحي. ومن دونهما، يُختزل كل ثبات إلى صيرورة.

وكان تدمير البعد النوعي للزمن واختزال كل الوقائع إلى انعكاساتها على جدول

(٣٣) لأمثلة عن ردات فعل أمثال أو تينغر وسويندريغ ضد علم الفلك الجديد والذي خدم كأساس للرؤية الكونية الميكانيكية

[الآلوية] انظر 15: E. Benz, 'Der kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung' in *Eranos Jahrbuch* 44 (1975).

60؛ وأيضاً Cahiers de l'Université de St. Jean de Jérusalem, vol. 5, Paris, 1979.

(٣٤) كان غوته و Herder و Herder من بين أولئك الذين ساندوا قضيتي المعرفة التكاملية والفلسفة الطبيعية *Naturphilosophie* كما

عارضوا الفهم الميكانيكي [التمكنن إن جاز لي القول (الترجم) للعالم في حين أكدوا على ترابط أجزاء الطبيعة مع بعضها

وفي كل حي وهذا ما يتجسم مع العالمين التقليديين. يكتب غوته، «يكب غوته، Die Natur, so mannigfaltig sie erscheint, ist doch immer ein».

Eins, eine Einheit, und so muss, wenn sie teilweise manifestiert, alles übrige Grundlage dienen, dieses in dem übrigen Zusam-

H. B. Nisbet, *Goethe and the Alchemist*, Cambridge, 1952, p. 6. مقتبس من "menhang haben

.the Scientific Tradition, London, 1972, p. 20.

(٣٥) كان كتاب كارل بوبر Karl Popper الشهير 'إملاق التاريخية' Boston, 1957 *The Poverty of Historicism* واحداً من أفضل ما كُتب

من قبل فيلسوف علم معاصر. كما أن الفُتْمُولُوجيا المعاصرة تصدّت للتاريخية وانتجت وسائل بديلة لدراسة الدين والفلسفة

والفن... إلخ، وكانت نتائجها متبصرة إذا ما تراوحت مع المنظور التقليدي. في المقابل، فقد أدّت إلى نوع من الدراسة العقيمة

للبنى المنفصلة عن كل من حُسْن المقدس وتاريخ التقاليد المختلفة كتاريخ مقدس. ومع هذا، فإنه يظل في قلب الحُسن الذي

أدّى إلى الفُتْمُولُوجيا، إدراك ل'إملاق التاريخية' ولِخصِبِ البنى والأنماط الثابتة التي يلحظها المرء حتى في عالم الظاهرات إذ

هي انعكاسٌ لِعَوضِ أوجه الثابت بما هو كذلك.

الضرورة نتيجة إشاحة الإنسان وجهه عن ملكاته العقلية من المركز الثابت immutable Center إلى الهامش المتذبذب لوجوده. منقطعاً عن القلب، وهو مقر العقل الفياض، لا يسع العقل (العملي) إلا أن يصير مستغرقاً في التصرم والتغير الذي يسطو، عندها، على دور ووظيفة الثابت. وفي اختزال المطلق إلى النسبي والثابت إلى المتغير، استنزفت وجهة النظر الدنيوية النسبي والمتغير من المقدس الذي يمتلكانه في مستواهما الخاص.

وبما أن المعرفة المصاغة لا تنفصل عن اللغة، لم يكن من الممكن إلا أن يؤثر نزع القداسة عن المعرفة على استعمال اللغة. ولئن أضحت اللغات الأوروبية أقل رمزية وأكثر إغراقاً في أحادية البعد، فائدةً للجانب الجواني في اللغات التقليدية، فلأنها ارتبطت بأنماط فكرية أحادية البعد في طابعها العام. ويتجلى الميل الضد-متافيزيقي، في معظم الفلسفة الحديثة، في محاولة تجريد اللغة من كل فحوى متافيزيقي وهذه عملية مستحيلة التطبيق كلياً لأن اللغة، كما الكون، ذات أصول إلهية ولا يمكن فصلها بالكلية عن المحتوى الميتافيزيقي المتجذر فيها وفي بُناها. ومع هذا، فإن صعود العقلانية ومكننة العالم في القرن السابع عشر بدأ بالتأثير مباشرة على اللغات الأوروبية ودفعها باتجاه العلمنة. كان غاليليو Galileo ما يزال يتقبل الفكرة التقليدية بأن الطبيعة كتاب عظيم ينبغي فك مغالقه<sup>(٣٦)</sup>، لكن لغة هذا الكتاب، بالنسبة إليه، لم تعد اللغة المقدسة للقدس بونا فتسورا أو دانتى أو القبايين، اللغة التي ترتبط بالمعاني الرمزية والأناغوجية<sup>(٣٧)</sup>، إنما هي رياضيات تفهم، لا بالمعنى الفيثاغوري، بل بمعناها الكمّي البحث<sup>(٣٨)</sup>. كما كان كيبلر Kepler يعتبر أن 'الكم هو نمط تعبير الله' في الكون (Dico quantitatum Deo propositam)<sup>(٣٩)</sup>، رغم أنه، وبالعكس غاليليو، لم يسه عن الأوجه الرمزية والنوعية للرياضيات، المرتبطة بذاتها بفلسفة تناغم ورمزية الأعداد والأشكال الهندسية كما في فلسفة فيثاغورس التي كان وفيّاً لها بعمق.

(٣٦) بشير غاليليو إلى فكرة الطبيعة كتاب عظيم في مقدمة كتابه Dialogue Concerning the Two Chief World Systems - Ptolemaic and Copernican.

(٣٧) صيغة من صيغ الرمز التمثيلي allegory في تفسير النص المقدس، تقوم على أن حقائق العهد القديم الزمنية هي صورة للحقائق الأخيرية الأبدية. المترجم.

(٣٨) «نكسب الفلسفة في هذا الكتاب العظيم، الكون، الذي يقف شبراً أمام ناظرنا. لكن الكتاب يتعذر فهمه ما لم نتعلم اللغة ونعرف قراءة الأحرف التي صيغ بها. فلقد كتب بلغة الرياضيات وصيغ بأحرف المشاشات والدوائر وغيرها من الأشكال الهندسية ومن دونها يستحيل إنساها فهم كلمة منه». من Assayer in Discoveries and Opinions of Galileo, trans. Stillman Drake, New York, 1957, pp. 237-88. مفسر من M. De Grazia, "Secularization of Language in the 17th Century," Journal of the History of Ideas 41/2 (April-June 1980).

تذكر الأدلة حول إبراز غاليليو لأنني اهتمام بفيتاغورس رغم كون والده شديد الاهتمام بالنعالم الفيثاغورية. (٣٩) طور كيبلر فكرته هذه في عدد من أعماله ومن ضمنها كتابه 'الفر الكوزموغرافي' 'Mysterium Cosmographicum'.

بعد ذلك، حاول العديد من الفلاسفة الأوروبيين صياغة لغة مُبنية على الرياضيات، وفي حالة مارسين<sup>(٤٠)</sup> Mersenne على الموسيقى. وقد كانت هذه الحركة بالفعل هي التي أسست للمنطق الرمزي عند لايبنتز الذي سعى إلى ربط الفكر بالحساب علماً أن الفكر واللغة لا ينفصلان في المنظور التقليدي. ففي عدد من المصادر التقليدية يرتبط اللوغوس *logos* والراجيون (التخاطب) *ragione* بحيث يثيران في بعض السياقات إلى نفس المدلول.

أما بحسب مجرى الأمور، فقد انعكست علمنة اللغة ومحاولة استبدال دلالتها الرمزية بالكم المحض لدى قراءة النص الكوني، على لغة النص المقدس نفسه، والذي ما زال يُعتبر إلى الآن هبة من الله ومرتباً بكتاب الطبيعة - بحسب لاهوتيين كاثوليك وبروتستانت. والآن، وقد صارت اللغة فاسدة والرياضيات تُعتبر اللغة المناسبة للطبيعة، فإن لغة النص المقدس صارت تبدو «أكثر منها اختراعاً رثاً لإنسان جاهل من أن تكون هبة من إله كلي العلم»<sup>(٤١)</sup>. لقد انكسرت الحلقة التي تربط اللغة الإلهية بتلك الإنسانية<sup>(٤٢)</sup>، تاركة الأخيرة لتتهاوى في 'سقطات' متتالية، في مراحل من العلمنة أوصلت إلى الأشكال المختلفة من نغوة اللغة التي نراها اليوم، وإلى التضحية بالفن الليتورجي المرتبط باللاتينية لحساب اللغات المحلية التي قطعت شوطاً طويلاً بعيداً عن أصولها المقدسة فصارت جد عادية وشائعة كلغات يومية لعالم مُعلمن ممتلىء بخبرات تافهة. وكما ترى، فإن التناظر بين استنزاف المعرفة من محتواها المقدس ونزع القداسة عن اللغة المرتبطة بها هو تناظر تام. والعكس صحيح؛ فكل محاولة لرفع اللغة مجدداً إلى مستواها الرمزي والأنagogي ترتبط بمحاولة إحياء المعرفة المقدسة (أو العلم المقدس *scientia sacra*) والتأكيد عليها لأنها تحتاج إلى التعبير عن نفسها بلغة تتناسب معها، ولكن أيضاً تتوافر لها<sup>(٤٣)</sup>!

وأخيراً، فإن عملية نزع القداسة عن المعرفة وصلت إلى مغفل المقدس نفسه، أي إلى

(٤٠) الأب مارين مارسين (١٥٨٨-١٦٤٨)، فيلسوف ورياضي، ولاهوتي ومنظر موسيقي فرنسي يُعتبر مؤسس علم السمعيّات. المترجم.

(٤١) De Grazia, op. cit., p326.

(٤٢) «انكسرت الصلة التقليدية بين الإنسان واللغة الإلهية في القرن السابع عشر. لم تعد النظرة إلى لغة الله كلفة كلامية؛ وتوقفت الكلمات الإنسانية عن الارتباط بالكلمة الإلهية جنساً ونوعاً». مصدر سابق، الصفحة ٣١٩. بطبيعة الحال، كانت هذه العملية أكثر سهولة في الغرب لأن المسيحية لم تمتلك لغة مقدسة. فاللاتينية كانت، إن صح القول، لغة ليتورجية ولم تكن لغة مقدسة كما كانت العربية والعبرية في الإسلام واليهودية.

(٤٣) كان لا بد لنفس العملية أن تتحقق في إحياء العقائد التقليدية اليوم. وسنشير إلى هذه المسألة في الفصول التي تلي. تستحق مسألة العلاقة بين عملية نزع القداسة عن العلم واللغة في العالم الحديث دراسة مفصلة ومستقلة، ولا يمكن، في محلنا هذا، إلا أن نشير إليها باقتضاب. وبين أيدينا مثال حيّ عمّا حصل في الغرب في غضون قرون خمسة في ما نراه من نزع القداسة عن اللغات التقليدية الشرقية مع علمنة الفكر هناك.

الدين. فنتيجة للخطوة الأخيرة التي أنجزها هيغل في اختزال كل عملية المعرفة إلى جدل غير منفصل عن التغير والصيرورة، بدأ عالم الإيمان يظهر وكأنه فارقاً يفصله عن الأرض التي يقف عليها الإنسان 'المفكر'. كان كير كيغار<sup>(٤٤)</sup> Kierkegaard ردة الفعل على هيغل، ومنه انطلق اللاهوت الوجودي والفلسفة الوجودية، التوحيدية والملحدة سواء. لأمثال ياسبرز<sup>(٤٥)</sup> Jaspers ومارسيل<sup>(٤٦)</sup> Marcel وهايدغر<sup>(٤٧)</sup> Heidegger، ثمة يأس من إمكان وصول الإنسان إلى فهم وإدراك الواقع، فلا مفر من وثبة يقوم بها ليفهم معنى الأشياء. وفي اللاهوت كذلك، فإن فكر كارل بارت<sup>(٤٨)</sup> Karl Barth يتطلب وثبة إلى «الرواية العليا للإيمان»<sup>(٤٩)</sup>. يُحجّم اللاهوت عن التواصل مع عالم الطبيعة أو مع تاريخ الإنسان<sup>(٥٠)</sup>، وتضيق الرؤية التوحيدية تماماً؛ تلك الرؤية التي تربط المعرفة بالحُب والإيمان، والدين بالعلم، واللاهوت بكل دوائر الهمم الفكرية، ضاعت مخلفة وراءها عالماً من التحاؤز [الانقسام إلى أحياء] تختفي فيه الوحدة لأن القدسية holiness صارت همّاً ثانوياً، وفي أفضل الأحوال اختزلت إلى انفعالية محض. في هكذا عالم يسعى أصحاب الذكاء الروحي والعقلي إلى إعادة

(٤٤) سورن كير كيغار (١٨١٣-١٨٥٥)، فيلسوف ولاهوتي وناقد ديمقراطي كان له أثر بالغ على 'الوجودية' وعلى اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين. هاجم المؤسسات الكنسية والفلسفة والأدبية لأنها، في رأيه، أساءت تمثيل أسى غايات الوجود الإنساني؛ تحقيق الذات بالمعنى الأخلاقي والديني. من أعماله 'إما/أو'، 'مفهوم الله'، 'الخوف والارتعاش'. المترجم.

(٤٥) كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) فيلسوف ألماني من مؤسسي الوجودية. كان لعمله أثر كبير على الفلسفة واللاهوت وعلم النفس. ترك أكثر من ٣٠ كتاباً و ٣٠,٠٠٠ صفحة مكتوبة. من أعماله 'الفلسفة والوجودية'، 'الفلسفة'، 'الإنسان في العصر الحديث' و 'مسألة اللب الألماني'. المترجم.

(٤٦) غابرييل مارسيل (١٨٨٣-١٩٧٣). يُعتبر أول الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين. من أعماله 'جملة متافيزيقية'. المترجم.

(٤٧) مارتين هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦). فيلسوف ألماني يُعد مؤسس الفئولوجيا الوجودية وقد تركت أعماله في الأنطولوجيا والمتافيزيقيا أثراً لا نظير له على الفلسفة الغربية وعلى كل جوانب العلوم الإنسانية مثل الهرموتيقا، النقد الأدبي، اللاهوت وعلم النفس. من أعماله 'الكونية والزمن'، 'مقدمة في المتافيزيقا' و 'ما هو الشيء؟'. المترجم.

(٤٨) كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨) لاهوتي بروتستانتي سويسري لعنه أهم المفكرين المسيحيين في القرن العشرين. عارض اللاهوت الليبرالي الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر وأكد على 'غيرية الله' وتعاليه عن كل الموجودات. ترك أكثر من ٦٠٠ نص بين كتاب ومقال؛ من أهم أعماله 'كلمة الله وكلمة الإنسان'، 'كريلدو' (المعتقد) و 'مقدمة في اللاهوت الإنجيلي'. المترجم.

(٤٩) قد يمكن القول، بلا ريب، إن البيئنة الحادة عن مضمار العقل العملي واللجوء إلى الإيمان وحده كانا لأن «العقلانية الحديثة تفعل فعلها ضد الإيمان بعنف صامت، كما يفعل الغاز العديم الرائحة». K. Stern, *The Flight from Woman*, New York, 1965, p. 300. ولكن السؤال يبقى لماذا يجدر بلاهوتي مسيحي أن يرضى بالحدود التي تفرضها العقلانية على العقل إن لم يكن لخسارته المنظور الحكمي الذي لم يهرى في العقل (المعني) غازاً ساماً يقتل الدين بقدر ما يراه في مُشَمِّم الإيمان إذ يربط كلاهما بالفعل الإلهي. إن واقعاً أن هكذا أنوعاً من اللاهوت قد ظهرت يُشَبِّها بأن استنزاف المقدس في ملكة المعرفة من قبل العلم والفلسفة الغربية قد وصل إلى مرحلة صار فيها مقبولاً من اللاهوتيين أنفسهم، بحيث يقوم بعضهم، بعد ذلك، بهذه العملية بمستوى أكثر راديكالية من العديد من العلماء المعاصرين الذين يسعون إلى إعادة إكشاف المقدس.

(٥٠) بالكلام عن بارت، يكتب شيفر Schaeffer، «ولقد تبعه الكثيرون، رجال من أمثال نيبور Niebuhr، بول تيليش Paul Tillich، جون روبنسون John Robinson، آلن ريتشاردسون Alan Richardson، وكل اللاهوتيين الجدد. قد يختلصون في التفاصيل، ولكن الصراع يظل نفسه - إنه صراع الإنسان المعاصر الذي تخلى عن الحقل الموحد للمعرفة. فبقيا يتعلقن باللاهوتيين، فقد فصلوا الحقيقة عن العلم من ناحية وعن التاريخ من أخرى. ليست منظومتهم الجديدة بقابلة للتحقيق؛ إنها مما يُسلم به إيماناً فحسب» Schaeffer, op. cit., 54.

اكتشاف الجذور التقليديّة والاشتغال العامّ للذكاء الذي سوف يُسبغ من جديد على المعرفة وظيفتها الأسرارية، ويمكنُ الإنسانَ من أن يدمج حياته مجدّداً مع أساس هذا المبدأ التوحيديّ الذي لا ينفصل عن الحبّ والإيمان. أمّا الآخرون، الذين يستعصي عليهم هذا النقد للعالم الحديث أو إعادة استكشاف المقدّس، والذين، في الوقت عينه، لم تنفع معهم الهداهة ليهجعوا في هذا العالم المدقع فكرياً وروحياً والذي قدّم لهم كأنه الحياة الحديثة، فلا يملكون إلا العويل والقنوط وهذا ما يميّز بالفعل، معظم الأدب الحديث والذي أوجزه ببراعة الشاعر الويلزيّ الموهوب ديلان توماس<sup>(٥١)</sup> في قصيدة مرثاة [يرثي أباه الضريّر]:

جدّ أبيّ ليموت، منكسراً وضريراً حل  
في دربٍ دامسٍ.. وما التفت،  
رجلٌ فاترٌ ودود، شجاعٌ في كبرائه المحدود  
كان بريئاً، فجزع لأنّه مات  
مُبغضاً إلهه، كان واضحاً في ما كان.  
رجلٌ فاترٌ ودود، شجاعٌ في كبرائه الوُقود<sup>(٥٢)</sup>

لكن الله رحيمٌ وعادل. ولهذا بالتحديد لا يمكن لنور العقل أن يخبّت تماماً ولا يمكن لهذا القنوط أن يكون التريمة الأخيرة للإنسان المعاصر.

(٥١) ديلان توماس (١٩١٤-١٩٥٣) شاعرٌ ويلزيّ وكاتب مسرحيّ، كان مبدعاً في وصفه للجمال الطبيعيّ. مات مخموراً في نيويورك. المترجم.

(٥٢) Too Proud to die, broken and blind he died  
The darkest way, and did not turn away  
A cold kind man brave in his narrow pride  
Being innocent, he dreaded that he died  
Hating his God, but what he was was plain.  
An old kind man brave in his burning pride.

# فلسفة اللغة والتأويل

## معنى المعنى، وفهم الفهم

حبيب فياض<sup>(١)</sup>

نتيجة تطورات خاصة داخل نطاق فلسفة اللغة وفلسفة التأويل، بات المعنى، في سياق الفهم الفلسفي، حالة قيمية ومعارية ضابطة لحركة اللغة في مختلف اتجاهاتها وحيثياتها، وبات فهم الفهم، بما هو موضوع التأويل الفلسفي، حالة مراجعة دائمة متلائمة مع حركة وسيولة المعنى، ورافضة للمنهج المؤدلج والمشيّع بإسقاطات صاحبه. على إثر التحولين، ونتيجة لاجتماع الفلسفتين على خلفية فلسفية واحدة، انبثقت فلسفة اللغة والتأويل كمحاولة متقدمة للربط بين الفهم والمعنى، فيما يعد باستبدال الفلسفة التقليدية.

تخرج الفلسفة المضافة إلى كل من اللغة والتأويل البحث الفلسفي من معالجاته التقليدية المتمحورة حول الوجود وماورائياته النظرية إلى آفاق جديدة تتجاوز التجريد الذي وسّم المسار التاريخي للفلسفة، ولترتقي بهذا المسار نحو موضوعات أكثر راهنية وحيوية يمكن معها تعميق وتجديد الفهم المعرفي الإنساني حيال الحياة والعالم، وذلك انطلاقاً من الرؤية التي اصطنعتها لنفسها فلسفة اللغة والتأويل، حيث تخلع اللغة، إذ ذاك، عن نفسها ماهيتها الآلية والأدائية، وتنسب إلى ماهية غائية تحاكي، في آن، الفكر والواقع على حد سواء. كما يتخلى التأويل، والحال هذه، عن منهجيته التفسيرية الناظرة إلى فهم النص اللغوي، ليتحول إلى قراءة فلسفية تنبذ المنهج ويستحيل فيها الوجود نصاً يستدعي فهماً جديداً لكل فهم يتحصّل إزاء الكون بمختلف ظواهره وتحليلاته.

(١) أستاذ فلسفة اللغة والدين في الجامعة اللبنانية.

## أولاً: فلسفة اللغة

ثمة ضرورة منهجية للتفريق بين لغة الفلسفة وفلسفة اللغة، رغم تقاطعهما الواضح. الحالة الأولى ليست سوى محاولات قام بها فلاسفة لغويون عن طريق المنهج التحليلي بغية إصلاح لغة الفلسفة وبلورتها، وجعلها ملائمة للبحث الفلسفي من خلال ربط مصطلحات هذه اللغة وتعبيراتها بمسمياتها ومصاديقها الحقيقية التي تُعبر عنها، وهذا ما قام به تحديدًا أتباع مدرسة كمبريدج في الفلسفة التحليلية، حيث حاولوا التمييز على مستوى الكلمات بين ما له معنى، وما لا معنى له، واعتبروا أنَّ مشكلة الفلسفة إنما هي، بالدرجة الأولى، لغوية. وبالتالي، لا جدوى من أي جهد فلسفي لا يكون مصحوبًا بإصلاح لغوي. أما الحالة الثانية (فلسفة اللغة) فهي عبارة عن فلسفة لغوية تستند إلى اللغة ذاتها في سبيل استخراج منظومة فلسفية متكاملة، وبلورة رؤية كونية إزاء الحياة والإنسان والوجود، بحيث لا يقتصر البحث، في هذا المجال، على دراسة اللغة من وجهة فلسفية كما هو الحال في الفلسفات الخاصة والمضافة (الأخلاق، العلم، التاريخ...)، بل يُنظر إلى اللغة بوصفها المجال المعرفي الأشمل والأعمق، في آن، باعتبار تشكيلها للإنسان ونيابتها عن الوجود وملازماتها لهما وتماهيهما معهما. وهذا، بالتحديد، ما دَفَع بعض الفلاسفة اللغويين إلى اعتبار فلسفة اللغة ورثًا شرعيًا للفلسفة التقليدية، بل بديلًا ضروريًا عنها، بخلاف الفلسفات المضافة التي لا تعدو كونها من فروع الفلسفة وتحت مظلتها.

إذًا، ليست فلسفة اللغة مجرد التعامل فلسفيًا مع اللغة بمقدار ما هي فلسفة مستقلة ومُبتنقة من اللغة ذاتها، حيث لا يعودُ التفلسفُ هاهنا سمةً ملازمةً للذات - المدرك - فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الموضوع - المدرك - نظرًا للغنى الفلسفي الذي تتسم به اللغة، والذي يتجلى من خلالها التماثل بين الإنسان والعالم. وبحسب تعبير هايدغر، فإن اللغة تنطقُ الوجود، بمعنى كونها تُسمي الأشياء والموجودات وتُعطيها ماهيتها وحيزها في الوجود<sup>(٢)</sup>. فاللغة مُساوقة للعالم، وحيث يوجد عالمٌ يوجد لغة، ورتما يصحُّ العكس أيضًا؛ العالمُ يكشفُ عن ذاته أو ينكشفُ من خلال اللغة<sup>(٣)</sup>. وهذا ما يبرر لنا تورُّع اهتمامات فلسفة اللغة في مجالين:

الأول: هو الفكر باعتبار اللغة تجسيدًا ذاتيًا له إلى حدِّ قد يجوز القول معه، إنَّ الفكر لغة

(٢) توفيق سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، الصفحة ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٠.



معقولة، واللغة فكرٌ منطوق.

والثاني: هو الواقعُ نظرًا لكونِ اللغة تمثلاً موضوعيًا له بنحوٍ ما عبّر عنه هايدغر بالقول، «إنَّ اللغةَ بيتُ الوجود، وهي التي تكشفُ عنه وتُظهرُهُ».

لقد شهدت اللغة من خلال فلسفتها تحولات عميقة على مستوى خصائصها وأبعادها، بنحوٍ باتت فيه اللغة، فلسفيًا، مختلفة من حيث البنية والماهية والوظيفة، وهذا ما استطرّق إلى بعض معالمه تاليًا:

١. ليست اللغة، في سياق الفهم اللغوي الفلسفي، مجرد وسيلة يُراد من خلالها إيصالُ مُرادِ المُتكلّم إلى المُخاطَب، بل هي غاية مطلوبة بذاتها. وبدلًا من أن تكون أداة في الاتصال والتبليغ، تُصبح أمرًا من المطلوب الوصول إليه والإبلاغ عنه. فاللغة كما يقول تشومسكي، ليست غنصرًا في خدمة العقل، بل هي والعقل متساويان، ولا يختلفان وظيفيًا رغم اختلافهما ماهويًا. واللغة، والفكر أيضًا، بحسب ما يرى فتغنشتاين، وجهان لعملة واحدة، إذ عنده ليست وظيفة اللغة الوحيدة التعبيرُ عما في الذات، أو إيصالُ المعلومات للآخرين، إذ التفكير لا يسبق التعبير، بل هما متلازمان، فلا إدراك أو تصوّرات عارية عن اللغة، بل لا يمكن إدراك شيء، أو فهمه أو تصوّره إلّا في قالب لغوي (٤)، هذا فضلًا عما يقوله هايدغر من المساوقة بين اللغة والوجود، بنحوٍ لا يصبحُ الواقع ما هو عليه إلّا باللغة التي لا تقومُ علاقتها به على انتمائها إليه، بل الواقع واقعٌ باللغة وفيها (٥). وبالتالي، اللغة ذات ماهية غائبة تتّصف بالموضوعية - نسبةً إلى الموضوع - من خلال اتّخاذها موضوعًا للفلسفة يُصارُ فيه إلى البحث عن عوارضها الذاتية.

٢. استكمالًا لما سبق، يتجاوز دور اللغة، من جهة الفلاسفة اللغويين، حدود «الاتصال» إلى حيّز «الإبداع»، بمعنى كونها حاجة يجب الكشفُ عن مكنوناتها الإبداعية بمعزلٍ عن كونها حاجة اتصالية، ذلك أن الخطاب على نوعين (٦):

الأول: اتصالي يُراد منه التواصل مع الآخر، وإيصالُ مؤدّى الكلام إلى المُتلقي، كما هو مؤدّى الآيات القرآنية التي ترمي إلى إيصالِ تعاليم مُحدّدة إلى مخاطبي الوحي ﴿أَقِمْوا

(٤) عمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، الصفحة ٦٠.

(٥) سامي أدهم، فلسفة اللغة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، الصفحة ١٣٧.

(٦) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٦)، الصفحات ١٠ إلى ٢١.

### الصَّلَاةُ وَأَتُوا النِّكَاحَ<sup>(٧)</sup>.

والثاني: إبداعِي يُرَادُ منه الإلفَاتُ إلى القدرة على التعبير، وقابليَّةُ اللغة لتكون موضوعاً مُبدَعاً، كما هو حال الشاعر الذي يُنشِدُ قصيدةً من أبيات عديدة يصفُ فيها وردهً في حديقة، إذ هو هنا لا يريدُ إبلاغنا بمواصفات الوردة، بمقدار ما يريدُ الكشف عن قدرته الإبداعية في التعامل مع اللغة. ولقد وَصَلَ الخطابُ الإبداعِي في القرآن إلى ذروته من خلال التَّجْلِي الإعجازِي للتعبير بنحو لا يمكن الإتيان بمثله. هذا المسارُ يمكن ملاحظته في مسار التعامل النحوي مع اللغة والانتقال من النحو التقليدي المُستعارِ عليه، والذي يدورُ أساساً حول أواخر الكلمات، إلى النحو الوصفي عند سوسير، حيث انتقل من التعامل مع الكلمة من موقع ما يجب أن تكون عليه - عند النُّحاة التقليديين - إلى ما هي عليه بالفعل بوصفها علامة في سياق بنيوي مُتكامل، وصولاً إلى النحو التوليدي عند تشومسكي<sup>(٨)</sup> الذي بلورَ نظرية تقوم على فكرة أن اللغة حُدْسٌ إبداعِي، يتوالد من خلاله الكلام اللامتناهي من اللغة المتناهية، وأنَّ كلَّ جملة فيها بُنية عميقة تنصّف بنحو توليدي مُتسقٍ مقابل بُنيته السطحية الخاضعة للنحو التقليدي.

٣. تذهبُ النظرة التقليدية إلى اللغة إلى اعتبارها مجموعة من العناصر المادية التي يمكن أن تُسمع وتُنطق من دون التأمل في هذه العناصر، ودراسة العلاقات التي تربط بينها، إلى أن جاء فرديناند دي سوسير صاحب المنهج البنيوي في الدراسات اللغوية، وقام بتجسير العلاقة معرفياً بين اللغويات وفلسفة اللغة، فاعتبر أن موضوع علم اللسان هو اللغة منظوراً إليها في ذاتها ولذاتها، وبمعزل عن كل ما سواها، فذهب أولاً إلى التمييز بين «اللغة» التي هي حالة عامة وتقنين اجتماعي، أو مجموعة من القواعد، وبين «الكلام» الذي هو أمر مُتعيّن يقوم به شخص مُحدّد من خلال فعل فردي<sup>(٩)</sup>. ثم ميّز سوسير بين «اللغويات الداخلية» التي تُعتبر بمثابة دراسة مُحايثة للغة بوصفها بُنية قائمة بذاتها ومستقلة، و«اللغويات الخارجية»، بما هي دراسة للعلاقات القائمة بين اللغة والدوائر التاريخية والحضارية والمُجتمعية والنفسية والجغرافية المؤثرة عليها، وصولاً إلى مُشككه بضرورة استبعاد المنهج التعاقبي (التاريخي) في دراسة اللغة واستبداله بالمنهج التزامني (البنيوي)،

(٧) سورة البقرة، الآية ٤٣.

(٨) حسام البهناوي، أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٤م).

(٩) فرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر فني (أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، ١٩٨٧)، الصفحة ٢٣.

حيث يقوم الأول على تتبع رأسي وأفقي لتحولات اللغة تاريخيًا. في حين يتمحور الثاني على دراسة أفقية للعلاقات بين مكونات اللغة بوصفها نظاماً منجزاً وراهنًا، لأن التعاقب الزمني - كما يقول سوسير - لن يفيدنا في فهم المشهد اللغوي الراهن فضلاً عن أنه لن يفيدنا في فهم معنى كلمة ما. لقد انطلق سوسير من كل ذلك للتأسيس لنظريته «البنوية اللغوية» فاعتبر أن اللغة عبارة عن نسق لا يعرف سوى نظامه الخاص، بمعنى كون اللغة كلاً منظماً يتشكل من عناصر تعمل كمجموعة، ولا يكون لأي عنصر في النظام دلالة إذا أخذ بحد ذاته، وبشكل منفرد، وبمعزل عن سواه، بل إن دلالة تقوم من خلال ارتباطه بجميع العناصر الأخرى أولاً، وبالنظام الذي ينتمي إليه ثانياً. البيت، مثلاً، لا يمكن تعريفه بأنه أكوام من الحجر والخشب والطين والإسمنت و... بل هو عبارة عن تناسق وترابط منتظم بين هذه العناصر<sup>(١٠)</sup>. لهذا يشبه سوسير اللغة بلعبة الشطرنج التي لا يستطيع اللاعب أن يحصر تركيزه واهتمامه في مربع واحد دون المربعات الأخرى، كما لا يجب عليه أن يكون معنياً بتاريخ اللعبة وتطورها. أمّا ما هي العناصر الأساسية التي تشكل منها النظام اللغوي، فهي العلامات، وهي ما سنتحدث عنه تالياً.

٤. العلامة في الفهم اللغوي الكلاسيكي هي مجموع ما ينجم عن العلاقة بين اللفظ والمعنى، بينما ينظر إلى العلامة اللغوية فلسفياً، وبالإجمال، على أنها تحمل الارتباط بين الدال والمدلول، علماً أن الدال هاهنا أعم من اللفظ والمدلول أعم من المعنى. وفي هذا السياق لا تعود العلامة مجرد حالة معجمية تدل على معنى معجمي، أو قواعدية تشير إلى معانٍ صرفية أو نحوية محددة، بل تتجاوز ذلك إلى الحالة الدلالية، بحيث تشير إلى أمور خارج اللغة قد تكون تداعيات ذهنية وانعكاسات نفسية ورموز وإيحاءات واستكمالات لما يبدأ مع المعنى من دون أن ينتهي عنده<sup>(١١)</sup>. فالعلامات وفق هذا المعنى تتحرك إلى ما وراء ذواتها، وهي ذات وجهين، إذ في الوقت الذي تقول لنا عن نفسها شيئاً، هي تقول شيئاً ما عن شيء آخر، وبالتالي هي إحالة حقيقية لا يمكن الشك فيها<sup>(١٢)</sup>، وتكفل بحل مشكلة الإنسان واللغة من جهة، واللغة والعالم من جهة ثانية، انطلاقاً من كون الإنسان كائناً لغوياً، والعالم كينونة لغوية<sup>(١٣)</sup>. وهذا الاختلاف الجوهري انعكس

(١٠) محمد يونس علي، مُدخل إلى اللسانيات (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤)، الصفحة ٢٨.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧.

(١٢) مصطفى ناصف، اللغة والضمير والتواصل (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٥)،

العدد ١٩٣، الصفحة ٢٥١.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٤.

تباينا في رواية كل من البنيوية اللغوية وفلسفة الظاهرات إلى الدور الوظيفي للعلامة، حيث ذهبت الأولى إلى حصر هذا الدور بتحديد العلاقة بين اللغة والفكر. ف يرى سوسير أن العلامة اللغوية لا تربط شيئا ما باسم ما، وهي ليست مجرد تحويل أو نقل للواقع، وإنما هي مزدوجة ذات وجهين وكلاهما ينحصر بين الإنسان وفكره، وهما عبارة عن اتحاد بين الدال الذي هو الصورة الصوتية، والمدلول الذي هو الصورة الذهنية، وهذان الأمران متلازمان ولا يمكن فصلهما كوجهي الصفحة<sup>(١٤)</sup>. بينما ذهبت فئمتنولوجيا اللغة إلى تحديد وظيفة العلامة بدراسة العلاقة بين اللغة والواقع، واعتبرت أن العلامة إحالة إلى الخارج وإشارة إلى الواقع، وهي وسيط تلتقي الذات من خلاله مع العالم كبديل عن العلامة المنغلقة على الذات كما هو الحال في البنيوية، وبذلك تعمق تأصيل العلامة في الوجود وتستحيل اللغة إلى تجل للذات والعالم، فلا كينونة بمعزل عن اللغة، ولا هوة بين العلامة والشيء الخارجي المرتبطة به، وبالتالي العلامة، وفق هذا التفكير، أكثر انحيازا إلى الواقع وتعبيرًا عن الموضوع من انحيازها إلى الفكر وتعبيرها عن الذات. أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن العلامة في الفهم اللغوي الفلسفي - وسواء ارتبطت بالفكر أو الواقع - إنما تنتقل من كونها مفردة إلى التركيب بمختلف صيغ (الإضافي، الوصفي، البدلي، الإسنادي...)، على أن التركيب هاهنا لا ينحصر بالجملة، بل من الممكن أن يكون النص برؤيته علامة أصلية رغم ما يتضمنه من علامات فرعية<sup>(١٥)</sup>.

٥. المعنى، في المباحث اللغوية، هو أحد طرفي معادلة يشكل اللفظ طرفها الآخر، بينما «المعنى» في إطار فلسفة اللغة هو من أكثر الموضوعات تداولًا وأهمية، بل إن البعض ذهب إلى حد القول، إن المعنى هو الموضوع الذي تتمحور حوله مسائل هذه الفلسفة<sup>(١٦)</sup>. الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الخوض في تحديد معنى المعنى وماهيته، فشغلت هذه المسألة الحيز الأوسع من مباحث الفلسفة اللغوية تاريخيًا وراهنا، بدءًا من أفلاطون الذي رأى أن المعاني هي المثل أو النماذج الخالدة، مرورًا بـ Locke الذي قال إن المعاني هي الأفكار التي تدل على الكلمات، ومور Moore الذي اعتبر أن المعنى هو التصورات الترادفية، وصولًا إلى فتغنشتاين Wittgenstein الذي ذهب إلى اعتبار معنى الكلمة هو استخدامها، وفريغه Frege حيث بنى مقولة أن معنى الشيء هو

(١٤) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الثبوت (القاهرة: مكتبة مدبولي، دون تاريخ)، الصفحة ٤٩.

(١٥) اللغة والتفسير والواصل، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٣.

(١٦) في فلسفة اللغة، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.

المُشارُ إليه (١٧)، هذا فضلاً عن رأي العرفاء والمتصوفة الذين اعتبروا المعنى الحقيقي للمعنى هو التجلّي الوجودي. ومهما يكن من أمر، فإنّ التحوّل الذي طرأ على مفهوم «المعنى» في سياق الفهم الفلسفي للغة من حيث دلالاته ووظائفه أخرج هذا المفهوم من كونه تحت سقف اللغة إلى كونه معياراً وضابطاً لحركة اللغة في مختلف اتجاهاتها وحيثياتها<sup>(١٨)</sup>، وبالتالي تحوّلته إلى حالة قيمية ومعيارية تتحكم بمعيارية الصدق-الكذب، وأكثر أهمية منها، ذلك أنّ الجملة الخبرية في اللغة العادية تخضع في معناها لمعيار الصدق والكذب لناحية صحتها وانطباقها على الواقع، بينما يتحوّل «المعنى» ذاته في سياق البحث الفلسفي اللغوي إلى معيار لديه صلاحية البتّ في مدى أهلية اتّصاف الجملة-القضية بالصدق والكذب. إذ إنّ إطلاق حكم الصدق أو الكذب على الجملة متوقّف على كونها ذات معنى. بمعنى أنّ اقتادها للمعنى يوازي عدم وجودها، بحيث يغدو في هذا السياق أيّ كلام عن الصدق والكذب ضرباً من العبث واللهو، وبدلاً من أن يجرّنا مفهوم الصدق إلى صحّة المعنى، بات مفهوم المعنى هو الذي يقودنا إلى صحّة الصدق<sup>(١٩)</sup>. هذا مع الغضّ عن غلّو البعض في تضيق المؤرّر الذي يتّم على ضوئه التمييز بين ماله معنى وما لا معنى له، وتحديدًا أتباع النزعة التجريبية في الفلسفة التحليلية وحلقة فيينا والوضعية المنطقية.

## ثانياً: فلسفة التأويل

لقد أخذ التأويل منحى فلسفياً يتبع النزوع اللغوي نحو التفلسف، الأمر الذي أخضع المسار التاريخي للتأويل لتحولات مفهومية هائلة بدءاً من الحكمة اليونانية التي اشتقّت من لغتها لفظ هرمنوطيقا (التأويل)، مروراً بالتراث الفلسفي الإسلامي والمسيحي الذي شهد محاولات للتعمّق في فهم النصوص الدينية وعقائدها، وصولاً إلى عصرنا الراهن، حيث شكّل التأويل الفلسفي، من جهة، امتداداً للتأويل التقليدي بوصفه ذروة التطوّر التأويلي من خلال إقحامه في شتى مجالات المعرفة، ومن جهة ثانية، شكّل انقلاباً عليه وخروجاً على ماهيته بوصفه فلسفة تتطلّع إلى بلورة رؤية شاملة إزاء الكون والوجود وضاربة عرض الحائط الهوية المنهجية التي يقوم عليها الفهم الكلاسيكي للهرمنوطيقا، ومهما يكن من

(١٧) في فلسفة اللغة، المصدر نفسه، الصفحات ٩٦ و ٩٧.

(١٨) انظر، لودفيك فنغشتاين، تحقيقات فلسفية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، الصفحة ٣٤، الصفحات ٦٠ إلى ٦٢.

(١٩) حسن عجمي، مقام المعرفة، فلسفة العقل والمعنى (بيروت: دار كتابات، ٢٠٠٤) الصفحات ٢٢٧ و ٢٢٨.

أمر، فإن التأويل يخلّته الجديدة قد أصبح أمرًا لا غنى عنه في حياتنا الفكرية الراهنة بسبب كثرة الالتباسات والتعقيدات في الفهم، والاختلاف المفهومي في بنية النصّ ودلالاته، الأمر الذي جعل من التأويل - كما يقول غادامر - عُرفًا في الفلسفة المعاصرة تتمسك به كل الاتجاهات الفلسفية السائدة<sup>(٢٠)</sup>.

وسوف نحاول فيما يلي مقارنة الإطار العام لفلسفة التأويل من خلال تناول المفاهيم الأساسية المكوّنة له وهي الفهم، فهم الفهم، المنهج، النصّ، ومستويات التأويل.

١. «الفهم» موضوع التأويل بوصفه حالة واسطية تصل بين الذات التي ينبو عنها الموضوع الذي يتلبّس به. على هذا، يلاحظ بأن «الفهم» متضمّن في مختلف التعريفات المستداولة حول التأويل، يقول جون مارتين كلادنيوس (١٧١٠-١٧٥٩) بأنّ التأويل فنّ التفسير مقابل احتمال سوء الفهم. ويعرفه فريديريك أوغست وولف (١٧٨٥-١٨٠٧) بأنّه فهم مُراد صاحب النصّ، بينما يعتبره شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) بأنّه فنّ الفهم والاستيعاب لمنع سوء الفهم. أمّا هايدغر فيرى أنّ التأويل ليس سوى دراسة الفهم بشكل تتجاوز فيه هرمنوطيقا النصّ عملية فهم النصّ إلى فهم ماهية اللغة ذاتها<sup>(٢١)</sup>. من هنا، وأنطلاقاً من هذه التعريفات، لا يتعدّد التأويل عن كونه عقلاً يهدف إلى البحث عن العنصر المشترك بين كل أنماط الفهم<sup>(٢٢)</sup>، فتصبح عملية الفهم ممكنة من خلال العلاقة بين طبيعة الفهم المتغيرة تبعاً لتغيّر التجارب وثبات النصّ من حيث شكلانيته، فيكون المطلوب من الفهم، في هذه الحالة، الظفر بالمعنى في إطار تفاعل متبادل بين الذات والموضوع. ذلك أنّ العمل التأويلي يقوم على المزاوجة بين إمكان الفهم وكيفية حصوله. الإمكان هذا متوقّف على وجود شيء يتحدّث إلينا، أمّا الكيفية هذه فمربّطة بوجود شيء نتحدّث عنه، والتأويل ليس سوى تفاعل بين حكايتنا عن الشيء وحكايته إلينا، لهذا، كلّ عملية فهم تتضمّن في طياتها عملية تأويلية من خلال تمثّل المدلولات القصديّة الأساسيّة بالنسبة للنشاط التاريخي والعيني للإنسان كما يقول دلتاي Dilthey.

٢. وإذا كان الفهم موضوع التأويل، معناه الكلاسيكي، فإنّ التأويل الفلسفي موضوعه

(٢٠) في ماهية اللغة والفلسفة والتأويل، مصدر سابق، الصفحة ٩.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٦.

(٢٢) نبهة قارة، الفلسفة والتأويل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، الصفحة ٥٧.

فهو الفهم بشكل يدخل فيه مفهوم الفهم دائرة أكثر تعقيداً من خلال استحالته إلى موضوع يستدعي ذاتاً مغايرة من أجل إدراكه والتأمل فيه بعدما كان ذاتاً مُحايِنة تُدرِك وتُتأمل. التركيب هذا (فهم الفهم) يهدف إلى استبدال العقل القديم بآخر جديد لديه قابلية الانسجام مع روح العصر وتمحيص اليقينيّات والتثبت من المسلّمات وبقائه في حالة مراجعة دائمة للمفوضيات التي ينتهي إليها، وهذا ما عبّر عنه نيتشه من خلال قوله، «ليس هناك حقائق، هنالك فقط تأويلات»<sup>(٢٣)</sup>، ذلك أنّ طبيعة التماثل الجذري بين اللغة والعالم سيّالة غير ثابتة، الأمر الذي يُبين أنّ المعنى - نظراً لارتباطه بالفهم - لديه طبيعة متحوّلة جوهرياً رغم حفاظه على وحدة هويته. على هذا الأساس يخرج الفهم من حالته الأدائيّة الفاهمة إلى حالته الموضوعيّة المطلوب فهمها. هذا أولاً، وثانياً يتخلّى عن ثباته المُفَضّي إلى اليقين لصالح تحرّكه الذي يبقى في حالة بحث دائم عن الحقيقة والكشف عنها من خلال تحديد ما هو داخل المعنى، وما هو فائض عنه، لأنّه كما أنّ طبيعة الأشياء تجعل من حركة الفهم مُمكنة، فإنّ حركة الفهم تجعل منه أمراً أكثر ضرورة للفهم مجدداً، بل أساساً موجوديّة الشيء تعني قابليّته للفهم، بمعنى أنّ الفهم وجودٌ يستدعي الفهم كخير من الوجودات، فوجود الفهم هو وجود الوجود، وبالتالي الفهم، وفق الفهم الفلسفيّ للتأويل، ليس سلوكاً أو منهجاً، بل هو وجود قابل للفهم.

٣. يرفض التأويل الفلسفيّ الوظيفة الدلاليّة للغة، فاللغة ليست أداة اتصال وتبليغ، بل إنّ العالم برُمته يكتسي بُنية لغويّة، والتأويل، على هذا الأساس، يهدف إلى تحويل اغتراب الإنسان إلى علاقة إلفة بالعالم من خلال البحث عن التماثل الجوهري بين الإنسان والعالم. وما تقدّم يقودنا على مستوى التأويل الفلسفيّ إلى رفض للمنهج (بصيغته التقليديّة) ومُشكّك بتحليل الفهم ذاته، حتى لا تعود إسقاطاتنا الذاتية، كما يقول ريكور، تخاطبنا من خارج على أنّها آخر، وكما يرى غادامر بأننا لا يمكن أن نقرأ النصّ إلّا بتوقعات مُعيّنة وإسقاطات مُسبقة، حيث يأتي دور التأويل الفلسفيّ في مراجعة هذه الإسقاطات باستمرار في ضوء ما يمثل أماناً، وبإمكان كلّ مراجعة لإسقاط مُسبّق أن تضع أمامها إسقاطاً جديداً من المعنى حتّى تبرز الإسقاطات المتنافسة جنباً إلى جنب فتغدو وحدة المعنى أكثر وضوحاً، ويتبين كيف يمكن أن ترتبط الرموز والعالم<sup>(٢٤)</sup>.

(٢٣) عادل مصطفى، مُدخل إلى الهرموطيقا، نظريّة التأويل من اللاتون إلى غادامر (بيروت: دار النهضة العربيّة، ٢٠٠٣)، الصفحة ١٥.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.

فالمنهج غالباً ما يقودنا إلى ما يريده صاحبه، وليس إلى الحقيقة المنفصلة عنه، وهذا ما يُفسّر لنا تقديم غادامر للحقيقة على المنهج في كتابه الشهير. وبالعموم يمكن القول، إن التأويل الفلسفي يساوي بين العمل المنهجي والزعة الأيديولوجية التي تقوم أولاً على اعتقادات مسبقة وراسخة، ويصار ثانياً إلى البحث عن الأدلة المثبتة لها والمقدمات المفضية إليها.

٤. يدعونا التأويل الفلسفي إلى الانسياق خلف النص - بعيداً عن المنهج المسبق - حتى يُخبرنا هو عن نفسه بمعزل عن سوء الفهم، فنتخلص من الفهم المسبق ونستبدله بالإصغاء إلى صوت الآخر، على أن النص في النظرة الفلسفية للتأويل ذو ماهية متافيزيقية، والعكس صحيح، أي المتافيزيقيات كلها نصوص. والتماهي بين النص والمتافيزيقا يعطينا القدرة على الاستمرار في تجديد نظرنا إلى الأشياء، بحيث يجعلنا نكشف عنها كأننا نشاهدها أول مرة حتى لو كنا شاهديها من قبل. إن أهم ما في فلسفة التأويل هو الخروج على المعنى التقليدي للنص، وتوسيع مفهومه ليطال العالم برُمته، بحيث يصبح العالم نصاً والنص عالماً. وفي هذه الحالة يُنظر إلى النص وهو في وضعيته من الحركة والتحول. وبالتالي، النظرة المتعددة إليه تستدعي فهمًا متواصلًا له استنادًا إلى ما يشتمل عليه من وجوه وطبقات. بخلاف النظرة الأحادية غير المتكررة التي تعني ثباته وجموده. وهذا بالضغط ما يؤدي إلى التناص من خلال الالتقاء بين أفق القارئ وأفق النص من طريق فهم يبلغ مُنتهاه مرحليًا لتحوّل بذلك كل قراءة إلى تأويل<sup>(٢٥)</sup>. وأي معنى من الممكن أن يبرز في مثل هذه الحالة سيكون بمثابة التجلي الوجودي للشيء، هذا التجلي الأكثر اقترابًا من الحقيقة التي لا تقفل على نهائية دائمة بحكم لزوم الترابط بين الصيرورة بما هي بديل عن الماهيات وحدودها العدمية، والوجود من حيث هو ثابت ويعطي كل معنى تحققه ومعناه. ومن خلال هذا المسار يمكن للعقل التأويلي العبور نحو الكليات النصية - كما هو شأن أي عقل فلسفي - من أجل فهم البنية اللغوية للعالم، لأن الفلسفة - في أي مجال كانت - تتجاوز الجزئي والتاريخي إلى الكلي والعام والإنساني.

٥. استنادًا إلى كل ما تقدم من كلام حول التأويل وفلسفته بدءًا من تحديد الفهم وفهم الفهم وصولاً إلى بيان المنهج والنص، يمكن بلورة المسار العام والتدريجي للتأويل

(٢٥) مدخل إلى الهرمنوطيقا، مصدر سابق، الصفحة ١٤.



والتحوّل المفهوميّ الذي طرأ عليه من خلال ثلاثة مستويات تأويليّة:

المستوى المنهجيّ (المثودولوجيّ)، المستوى المعرفيّ (الإبستمولوجيّ)، والمستوى الفلسفيّ<sup>(٢٦)</sup>.

المستوى الأوّل يُرادُ به منهجاً معيّناً يتمّ اعتماده من أجل فهم النصّ ويستمدّ نموذجاً من قوالب محدّدة أو أشكال مختلفة لتأويل النصوص. ويتقاطع التأويل بحسب هذا المعنى إلى حدّ بعيد مع التفسير من خلال اشتراكهما غائيّاً بالفهم والإفهام، ووظيفيّاً بالبحث عن مدلول الشيء، بما هو أظهر منه حتّى يُصبح المجهول معلوماً والخفيّ واضحاً، غير أنّ التفسير أكثر تعاملاً مع الظاهر والمفهوم، بينما التأويل أكثر توجّهاً نحو الباطن والمصادق وطبقات المعنى. هذا المستوى يعكس الرؤية التقليديّة للتأويل كما هو الحال عند معظم الفلاسفة والمفكرين الذين اشتغلوا في هذا المجال بدءاً من أفلاطون وصولاً إلى شلاير ماخر الذي رغم حفاظه على المفهوم التقليديّ للتأويل، فإنّه، ربّما، أوّل من فتح الباب أمام التحوّل الماهويّ للتأويل من خلال نقده لماهيّة التأويل المنهجية وسعيه إلى توسيع دائرة العمل التأويليّة لتطال النصوص غير الدينيّة وتفرّع الهرمنوطيقا العامّة إلى هرمنوطيقا فيلولوجيّة ولاهوتيّة وقانونيّة<sup>(٢٧)</sup>.

المستوى الثاني يأتي في سياق إنضاج وتطوير عمليّة الفهم التأويليّ والتمهيد لإخراجها من الحالة المنهجية إلى الحيز الفلسفيّ، وذلك من خلال، أولاً، محاولة الربط بين المُجرّد العقليّ والمحسوس الوجوديّ، وحل التعارض بين العقل الاستدلاليّ والحدس التعاطفيّ؛ وثانياً، الارتقاء بموضوع الفهم من خلال عدم كونه كافياً للتأويل رغم كونه لازماً له، إذ فهم القضية لا بدّ أن يكون متبوعاً بخطوتين ضروريّتين هما صدقها وتبريرها. ولعلّ فلهلم دلتاي - الفيلسوف الألمانيّ - أوّل من أسس للتأويل المعرفيّ عبر توسيعه بمجالات عمل التأويل لتطال مختلف العلوم الإنسانيّة، ومحاولة تأسيسه علاقة معرفيّة بين التأويل والعلوم الإنسانيّة تناظر العلاقة القائمة بين التفسير (معناه العلميّ) والعلوم الطبيعيّة<sup>(٢٨)</sup> بهدف الوصول إلى مُفضّيات أكثر دقّةً و يقينيّةً في مجال العلوم الإنسانيّة موازيةً لدقّةً و يقينيّةً نتائج العلوم الطبيعيّة؛ بمعنى أنّه حاول عبر التأويل صياغة أساس إبستمولوجيّ للعلوم الروحيّة والإنسانيّة<sup>(٢٩)</sup>.

(٢٦) انظر، الفلسفة والتأويل، مصدر سابق، الصفحتان ٦٠ و ٦١.

(٢٧) مُدخل إلى الهرمنوطيقا، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.

(٢٨) الفلسفة والتأويل، مصدر سابق، الصفحة ٦١.

(٢٩) مُدخل إلى الهرمنوطيقا، مصدر سابق، الصفحة ٧٩.

وبذلك يكون دلتاي قد أنسَنَ التأويلَ ليتعلَّقَ بكلِّ اهتمامات الإنسان الفهمية، وأدخلَ قضيةَ المعنى في الإنسانيَّات على إطلاقها من دون أن تبقى حَكراً على الجانب اللغوي منها. ومهما يكن، فإنَّ التأويلَ المعرفيَّ متقدِّمٌ على التأويلِ المنهجيِّ لكونه نَمَطَ تفكيرٍ يُمارَسُ رقابتهُ على المناهج التأويلية من أجل تأسيسها وتبريرها وتحديد مبادئها العامة، وهو من جهةٍ أخرى، متأخِّرٌ عن التأويلِ الفلسفيِّ لكونِ شموليته تتعلَّقُ بالإنسانيَّات من دون الوجود وماورائياته.

المستوى الثالث، أي التأويلُ الفلسفيُّ، تبلورَ من خلال مسارٍ فلسفيٍّ طويل، يعودُ الفضلُ في بلوغه الذروة إلى الجهودِ الثنائيةِ المتكاملة التي بذلها كلٌّ من الفيلسوف الألمانيَّ مارتن هايدغر، وتلميذه جورج هانسن غادامر. الأوَّلُ ذهبَ إلى كسرِ ثنائيةِ الفلسفةِ التقليديةِ الوجود-الماهية، واستبدالها بثنائيةِ الوجود-اللغة. حيث رأى أنَّ اللغة، لا الماهية، هي المُشتركُ بين الذات والموضوع؛ لأنَّ اللغةَ أمرٌ وجوديٌّ بينما الماهية حدٌّ عَدَميٌّ، وبالتالي اللغةُ هي المشكلةُ لمَنِ الوجود في الواقع، وفي الوقت نفسه، هي ما يستقرُّ في الفكر من خلال حصول المعرفة. وهذا ما عبَّرَ عنه هايدغر من خلال مقولته الشهيرة، «اللغة تنطقُ الوجود»؛ و«هناك فحسب حيث توجد لغة يوجد عالم»<sup>(٣٠)</sup>.

وبمعنى آخر، يمكن القولُ إنَّ هايدغر يُخرِجُ سؤالَ الأصالة من إطار الوجود والماهية ويَزرِجُ به بامتياز في إطارِ الوجود واللغة. فهو يقولُ ما مؤداه، إنَّ اللغةَ لا تُشيرُ إلى الأشياء، بل الأشياءُ تُفصِّحُ عن ذاتها من خلالِ اللغة. إذ عنده، كلُّ ما هو موجودٌ يُعبِّرُ عن نفسه لغوياً، وكلُّ ما هو لغويٌّ يُعبِّرُ عن وجود ما. ويبدو أنَّ المنظورَ اللغويَّ عند هايدغر يقوِّدنا إلى استنتاج أصالة اللغة عنده، لأنَّه يؤمن أنَّ اللغةَ لا يقتصرُ دورها على تسمية الأشياءِ والوجودات، بل تمنحها ذاتها وحيزها من الوجود، ما يعني أنَّ العالمَ يكشفُ عن ذاته باللغة وينكشفُ من خلالها. بل أكثر من ذلك، يُستشفُّ من كلامه أنَّ الإنسانَ مُنفعِلٌ أمامَ اللغة الفاعلة، إذ يقول، «إنَّ الإنسانَ ليس هو الذي ينطقُ اللغة، بل اللغةُ تنطقُ وتحدثُ من خلاله»<sup>(٣١)</sup>. وهذا أشبهُ بالانقلابِ على الفلسفةِ التقليديةِ التي لا ترى في اللغة سوى أداةٍ يستخدمها الإنسانُ للتواصل والتعبير، ليصبحَ المشهدُ هنا مقلوباً من خلال الادعاء بأنَّ اللغةَ تستخدمُ الإنسانَ لتكشفَ عن ذاتها ووجودها. وفي هذا الخضمِّ يتمُّ تجاوزُ ثنائيةِ الفكرِ

(٣٠) Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, trans. and introd. by Albert Hofstadter (New York: Harper and Row Publishers, 1975).

نقلاً عن، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مصدر سابق، الصفحة ١٢٨.

(٣١) المصدر نفسه، مصدر سابق ١٢٨.

والواقع، إلى أحادية اللغة الساكنة في موطن الفكر والواقع.

أما غادامر فقد انطلق من مُعادلة أستاذه التي تقوم على ثنائية اللغة- الوجود ليُبلور التأويل الفلسفي أو فلسفة التأويل في إطار نظرية متكاملة، فإذا كانت دراسة الوجود تحتاج إلى فلسفة (باعتبار الوجود موضوعاً للفلسفة)، ولا يمكن فهم الوجود من دون اللغة (باعتبار اللغة بديلاً عن الماهية لفهم الوجود)، فإن دراسة اللغة التي لا بد منها لفهم الوجود تحتاج إلى تأويل. وهكذا فإن أي جهد فلسفي ناظر إلى الوجود بعموميته وإطلاقه يحتاج إلى التأويل، الأمر الذي يحتم ارتباط الفلسفة بالتأويل في إطار معرفي محدد بشكل يُناظر الترابط الموضوعي بين اللغة والوجود. بمعنى أن الماهية التي كان يتوقف عليها فهم الوجود - وفق الفهم الفلسفي التقليدي - لم تعد أمراً مجرداً واعتبارياً، بل الماهية هنا هي ماهية اللغة، إذا صح التعبير، التي تحتاج بذورها إلى جهد فلسفي تأويلي في سبيل إصابة الهدف المنشود الذي هو الوجود. على هذا الأساس تتعلق اللغة بثلاث مجالات: مسألة الكينونة وارتباط اللغة بالكينونة، مسألة الغدَم وارتباط اللغة به، مسألة وجود اللغة ذاتها وارتباطها بكينونة الأنا الإنساني<sup>(٣٢)</sup>. فإذا كانت اللغة متداخلة إلى حد التماهي مع ثلاثية الوجود، العدم، الإنسان التي تعتبر الأكثر تعقيداً وعمقاً بين موضوعات الفلسفة، فهل يمكن تصوّر حصول الفهم فلسفياً من دون تأويل؟

إن اجتماع اللغة والتأويل على خلفيّة فلسفية يُفضي إلى انبثاق فلسفة متكاملة مُوازية للفلسفة التقليدية إن لم تكن بديلة عنها. ذلك أن الهرمونيقياً ليست مجرد مجال من مجالات العلوم الإنسانية، بل هي عبارة عن تحصيل الفهم إزاء أنطولوجية الإنسان والعالم. فالفهم هاهنا ليس شيئاً يفعلهُ الإنسان، بل شيء يُكونُهُ وهو أمرٌ ممكن، بل ضروريٌ عبر لغويّة الفهم الإنساني ولغويّة الوجود نفسه<sup>(٣٣)</sup>.

كذلك فإن اللغة أمرٌ مشترك بين الفهم والوجود، لأن اللغة لا يمكن أن تنفصل عن الفكر، وهي مصنوعة لتلائم العالم وتُعبر عنه رغم تعبيرها عن ذاتيتها وانسجامها معها، إذ اللغة في الخارج وجودات تُعبر عن ذاتها، وفي الذات هي تعبيرات عن وجودنا.

والنتيجة من كل ذلك أن كل موضوع معرفة مشمول باللغة، كما أن كل موضوع خارجي ماهيته لغويّة. من هنا يتسنى للإنسان في اللغة وعبرها أن يمتلك عالماً على الإطلاق، والقول

(٣٢) فلسفة اللغة، تفكيك العقلي اللغوي، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٨.

(٣٣) مدخل إلى الهرمونيقياً، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١.

فيها يكشفُ العالم، ورثما يخلقه، بينما شمولها يسمح بفهمِ العوالمِ والوجودات<sup>(٣٤)</sup>.

بالجملة، يمكن القول، إنه إذا كان موضوعُ التأويل هو الفهم، فإن موضوعَ فلسفةِ التأويل هو فهمُ الفهم، وإذا كانت اللغةُ تبحثُ عن المعنى، فإن فلسفةَ اللغة تبحثُ عن معنى المعنى، ومن بين هاتين الفلسفتين تنبثقُ فلسفةُ اللغة والتأويل ذات المسالكِ الوعرةِ والاتجاهاتِ المتعددة، لكنها، رغم ذلك، تُبشِّرُ ببلورةِ فهمٍ ومعنىٍ جديدين للإنسان والعالم من خلال التأمل في فهمنا لكل فهم، وبحثنا الدؤوب عن ماورائيات المعاني المنغرسَة فينا والمحيطَة بنا.

إن فلسفةَ اللغة والتأويل ليست سوى محاولة مُتقدِّمة للربط بين الفهم والمعنى<sup>(٣٥)</sup> وإدراجهما في بوتقةٍ وجوديةٍ واحدة. فيكون الفهمُ متماهياً مع كينونة الإنسان وليس ناتجاً عنها، كما يكون المعنى أعلى درجات التجلي للموجودات من خلال موجوديتها اللغوية، وليس من خلال معدوميتها الماهوية.

وبكلمة أخيرة، فلسفةُ اللغة والتأويل هي عقلٌ تأويلي يتطلَّع إلى فهم العالم بوصفه كينونةً لغويةً... هذا الفهم الذي يتقوَّم في جانب كبير منه على خضوعها للكلمات وليس إخضاعها لنا، ورثما هذا هو الفرق بين فلسفة اللغة والتأويل وغيرها من الفلسفات التقليدية.

(٣٤) مُدخل إلى الهرموطيقا، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤٧.

(٣٥) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، الصفحتان ١٤٤ و١٤٥.

# الفهم والتفسير في مسار التنزيل ومَسيرة الدعوة الجابري وإعادة فهم القرآن الحكيم»

عبد الرحمن الحاج<sup>(١)</sup>

يجد الجابري ضرورياً، في إطار مشروعه النقدي، تقديم قراءة للقرآن كان مُذبذباً في اعتبارها تفسيراً. اعتمد هذا التفسير على التعاطي مع القرآن في اندراجه في إطار «الظاهرة الدينية» وتبني معالجته بحسب ترتيب النزول الذي لا يجد له تحكماً سوى في عملية تأويلية قائمة على الظن وخلق معايير خاصة. وفي غياب تعريف، ولو إجرائي، للتفسير، استقى الجابري مشروعية منهجه من الشاطبي في قراءة لا يرتضيها الشاطبي لنفسه. بل جاء المنهج منسجماً مع ما تقدم به بلاشير (ومن ورائه نولدكه) بالرغم من أن الجابري انتقده فيما هو أولى بالنقد منه.

كان الجابري قد اقتنع في مطلع الثمانينات بضرورة مراجعة التراث وفهمه بأدوات حديثة<sup>(٢)</sup>، وأثناء تحليله لـ «الخطاب العربي المعاصر»<sup>(٣)</sup>؛ إذ اتضح للجابري أن العقل العربي (الإسلامي والقومي والليبرالي واليساري) سلفي في جوهره، فـ «ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف مناس»<sup>(٤)</sup>، الأمر الذي يجعل التفكير بتحديث العقل العربي يبدأ أولاً بـ «الاعتراف به؛ قصد السيطرة عليه»<sup>(٥)</sup>؛ إذ «لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي»<sup>(٦)</sup>، ويقتضي ذلك أنه «يجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية المستقبل»<sup>(٧)</sup>، والعمل على

(١) كاتب وباحث سوري. مُحاضر في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنة.

(٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١٩٨٠)، ١٠.

(٣) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١٩٨٢)، ١، و(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ٥، ١٩٩٤).

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

تأسيس «نقطة البداية» للسيطرة على الماضي بدل أن يُسيطر علينا، والقبض على التراث من خلال «نقد العقل العربي»<sup>(٨)</sup>. ومع أن دافع الجابري في دراساته في «نقد العقل العربي» كان نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧ وبداعي ظهور «الصحوّة الإسلاميّة» في السبعينيّات ثم «الثورة الخمينيّة في إيران»<sup>(٩)</sup>، إلّا أنّه، في نهاية المطاف، وجد نفسه أمام مشروع نقدي كبير هو «نقد العقل العربي»، المشروع الذي سيشتغل الفكر العربي خلال ما يزيد عن عقد ونصف، فلم يتردد في الشروع به.

بدأ مشروع الجابري «نقد العقل العربي» بدراسته الأولى عن «تكوين العقل العربي»<sup>(١٠)</sup>، انطلاقاً من فكرة «الإطار المرجعي» الإيستمولوجيّة، حيث،

عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربيّة هو (...) الإطار المرجعي الذي يشدُّ إليه، وبخيط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة، ويُنظَّم مُوجَّاتُها اللاحقة إلى يومنا هذا، بل إنَّ عصر التدوين هذا هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدّد به ما قبله. فصوره العصر الجاهليّ وصوره صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأمويّ إنّما نسجتها خيوط مُنبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين، وليس العقل العربيّ في واقع الأمر شيئاً غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدّت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربيّ، وامتدّت وتمتدّت إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكريّ الثقافيّ العام في الثقافة العربيّة العامّة<sup>(١١)</sup>.

هكذا، وبالاعتماد على إطار «عصر التدوين» المرجعيّ، ينتقل الجابري لدراسة «بُنية العقل العربي»<sup>(١٢)</sup>، حيث يبدو العقل العربيّ مؤلفاً من بُنية مثلثة الأضلاع، يُمثّل كلّ ضلع منها شكلاً من أشكال العقل: العقل البرهانيّ، والعقل البيانيّ، والعقل العرفانيّ، وفي الحين الذي يتنصر الجابري للعقل البرهانيّ فإنّه يرى أنّ العقل البيانيّ قد هيمن على العقلين العرفانيّ والبرهانيّ، وأنّه حين كان يتمّ الدمج بين العقول الثلاثة (العقل البيانيّ والبرهانيّ: الغزاليّ، العقل البيانيّ والعرفانيّ: ابن سينا) كان العقل البيانيّ هو الوسيط والمهيمن، أي أنّ بُنية العقل العربيّ تحكمها علاقات العقل البيانيّ، والعقل البيانيّ، كما يوضح الجابريّ، هو عقل لغويّ مرجعيّته «الأعراب»، وهو بذلك له خصائص عقل الأعرابيّ ورويته للعالم القائمة

(٨) الخطاب العربيّ المعاصر، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٣.

(٩) محمّد عابد الجابريّ، مدخل إلى القرآن الكريم: القسم الأول (في التعريف بالقرآن) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ٢٠٠٤)، الصفحة ١٥.

(١٠) محمّد عابد الجابريّ، تكوين العقل العربيّ (نقد العقل العربيّ/١) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ١٩٨٢).

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.

(١٢) محمّد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ: دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة (نقد العقل العربيّ/٢) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ١٩٨٦).

على التجوُّز والانفصال، وأنَّ هذا العقلَ سطا على النصِّ القرآنيِّ من خلال اللغة وحكِّمها لرويته. فبدلاً من أن يؤدِّي النصُّ القرآنيُّ، الذي «نزلَ بلغةِ العرب»، رسالته في التجاوز بهم من عالم جاهليتهم إلى عالم آخر؛ ليخرجهم «من الظلمات إلى النور»، فقد حدث العكس، إذ «نزلَ القرآنُ بلغةِ العربِ ليبقى مضمونه سجينَ العالم الذي تحمُّله هذه اللغة معها: عالم الأعرابيِّ!»<sup>(١٣)</sup>.

ينتقلُ الجابريُّ، بعد الانتهاء من «نقد العقل العربيِّ» في أجزائه الأربعة، إلى دراسة القرآن ذاته، ومع أنَّ هذا الانتقال يبدو منطقياً للغاية حسب المسار الذي رسمته دراساته السابقة، إلَّا أنَّ الجابريَّ يتردَّد في تقديم كتابه على أنَّه «ذيلٌ وتكملةٌ» لمشروع نقد العقل العربيِّ، ومع أنَّ سبب التردَّد يرجع، حسب الجابريِّ، إلى أنَّه لم يُخطِّط لسلسلةٍ من الأساس، إلَّا أنَّ واقع الحال وسياق البحوث كان، برأينا، يقوِّده إلى دراسة القرآن، حيث يرى أنَّه بات الآن - بعد دراساته السابقة في العقل العربيِّ - «أقدر على التعامل مع مفاتيح هذا الباب» ممَّا لو فعلَ ذلك من قبل، ومع أنَّ السبب المباشر لدراسته «مدخلٌ إلى القرآن الكريم» يرجع إلى أحداث سبتمبر ٢٠٠١، «وما تلا ذلك من أحداث جسام وردود فعل غاب فيها العقل»، ممَّا حفزَ الجابريَّ لكتابة هذا المؤلف بغاية مباشرة هي «التعريف» بالقرآن الكريم «للقرَّاء العرب وأيضاً للقرَّاء الأجانب»، تعريفاً بنأى به عن «التوظيف الأيديولوجي والاستغلال الدعويِّ الظرفيِّ»<sup>(١٤)</sup>، إلَّا أنَّ كتاب «المدخل» هذا، عملياً، يأتي كتسلسلٍ منطقيٍّ لجملة الدراسات التي سبقته.

وما إن انتهى الجابريُّ من كتابه التعريفيِّ «مدخل إلى القرآن» (٢٠٠٤) في جزئه الأول، حتَّى وجَد نفسه أمام الجزء الثاني وهو «فهم القرآن»؛ «لأنَّ فهم القرآن يستعيد (...) سؤالَ التعريف بالقرآن، بكلِّ حمولته وآفقه»<sup>(١٥)</sup>، وعلى الرغم من أنَّه خطَّط، كما يشيرُ في مُقدِّمة الجزء الأول، ليكون هذا الجزء مُكمِّلاً للتعريف، فإنَّه، وكما شاءت «الأقدار» أن يُلجَّ الجابريُّ سلسلة نقد العقل العربيِّ في أجزائه الأربعة، «يتكرَّر بنفس التوالد والتكاثر مع المدخل إلى القرآن»<sup>(١٦)</sup>، فقد كان من المقرر أن يقتصر موضوعُ الجزء الثاني على جملة

(١٣) بنية العقل العربيِّ، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٨.

(١٤) محمَّد عابد الجابريِّ، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ١٤.

(١٥) محمَّد عابد الجابريِّ، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة

٢٠٠٨)، القسم ١، الصفحة ١٠.

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

موضوعات مُحَدَّدة في القرآن؛ إِلَّا أَنَّ «مُصاحبة جميع التفسير المتوفرة» جعلته يرى بأنَّ المنهجية المُخَطَّط لها سابقاً لن تفي بالغرض، و«ترقى إلى مستوى الرؤى والآفاق التي طرحها [التعريف] (...)» ما لم يتجاوز مجردَ الاختصارِ على جملة موضوعات في القرآن، إلى فهم القرآن ككلٍّ، إلى تفسير<sup>(١٧)</sup> على حدِّ تعبيره، وهكذا شرَّع الجابري بكتابة ما سَمَّاه «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول» في ثلاثة أجزاء (أقسام)، نُشرَ الجزء الأول منه في شباط/فبراير عام ٢٠٠٨، والجزء الثاني في تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه، والجزء الثالث والأخير في شباط/فبراير عام ٢٠٠٩.

## أولاً: الأصول والأسس

يشير العنوان المُركَّب للكتاب «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، والذي يميل نحو وثوقية مُفرطة، سؤالين، أولهما يتعلَّق بالعنوان الأساسي «فهم القرآن الحكيم»، عن معنى «الفهم» المقصود هاهنا؟ وسبب ربطه بالإحكام «الحكيم»؟ إذ من المُتَوَقَّع أن يتَّصف القرآن بـ«الكريم» باعتبار أنَّها صفة تعني بشكل ما أنَّه كتاب مُقدس، ثُمَّ إِنَّ «الكريم» هو التعبير الذي اعتمدته في عنوان كتابه الأصل «المدخل إلى القرآن الكريم»، والذي من المُفترض أن يُمثِّل هذا «التفسير» جزءاً منه أو امتداداً له على الأقل. كما أنَّه كان بإمكانه أن يكتفي بعبارة دالة، بِقصر العنوان على تعبير «فهم القرآن»، واضعاً نفسه بـ«الحِياد» تجاه موقف مُسبق من وصف القرآن، الأمر الذي يجعل كلمتي «الفهم» و«الحكيم» قِيَدَ الاستفهام.

وثانيهما يتعلَّق بالعنوان الفرعي «التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»؛ عن تسمية هذا «الفهم» بـ«التفسير الواضح». فمن جهة أولى، إِنَّ ما يتضمَّنُه هذا الفهم هو «تفسير» (وهذا الـ«تفسير» أمرٌ لا نَعْبُرُ على أيِّ تعريف له في الأجزاء الثلاثة فضلاً عن كتاب المدخل!). ومن جهة أخرى فإنَّ «الوضوح»، على ما ذُكِرَ في مُقدِّمة الكتاب، يتجلى أولاً في طريقة كتابة القرآن (بما سَمَّاه «علامات الإفهام»، والتي تكادُ تتطابق مع مدلول علامات الترتيم، فهي علامات يزعم أنَّها تُساعد على فهم القرآن «بوضوح») وفي طريقة فهمه، فبأي معنى يقصُّد الجابري «الوضوح» كصفة لتفسيره؟

تُمثِّل الأسئلة التي يُولِّدها عنوان الكتاب مفتاح فهم الجابري للقرآن، فهذان العنوانان

(١٧) فهم القرآن الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ١٢.



(الأصلي والفرعي) يختصران القضايا والإشكالات التي قامَ عليها الفهمُ الذي سَمَّاهُ تفسيراً، ومن خلالهما سنحاولُ مراجعةَ المشروعِ بأقسامه الثلاثة في هذه الورقة.

## ١. «فهم القرآن»

يعزو الجابري فكرته عن «فهم» القرآن إلى عبارة للإمام الشاطبي، في كتابه الذائع «الموافقات»، التي يقول فيها إن «المدني من الشور ينبغي أن يكون مُنزلاً في الفهم على المكّي، وكذلك المكّي بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصحّ [الفهم]»<sup>(١٨)</sup>، غير أن الشاطبي لم يكن يقصد بـ«فهم القرآن» مُقترناً بعبارة «القرآن يشرح بعضه بعضاً» ما استخلصه الجابري من أنه يعني فهم الكتاب<sup>(١٩)</sup>، وكان الجابري في كتابه مدخل إلى القرآن قد عرّف القرن بصفته النصّ المتلوّ، والكتاب بصفته «اللوح المحفوظ، أي ما كُتِبَ للناس وعليهم، إلى المسؤولية والجزاء، إلى الأحكام»<sup>(٢٠)</sup>، غير أن الجابري اعتذر لذلك قائلاً إنه «لم يكن يعي بما يكفي من العمق 'الحكمة' من إطلاق اسمين على مسمى واحد»<sup>(٢١)</sup> أي القرآن ككلّ و«تتبع ترتيبه ككتاب، فيه السابق واللاحق»<sup>(٢٢)</sup>، فالإمام الشاطبي يتحدث أساساً في موضوع الفقه واستنباط الأحكام وليس في تفسير القرآن بالمعنى الشامل، فمعنى الفهم الذي يقصده الشاطبي محدودٌ في إطار النظر الفقهي، فهو يشرح ما قاله عن فهم القرآن بأنه «إنما يكون بيانٌ مجملٌ أو تخصيصٌ عموم، أو تقييدٌ مطلق، أو تفصيلٌ ما لم يُفصّل [المجمل]، أو تكميلٌ ما لم يظهر تكميله»<sup>(٢٣)</sup>، وكذلك «فإنه بحسب معرفتنا بالتقديم والتأخير يحصل لنا بيانُ الناسخ من المنسوخ»<sup>(٢٤)</sup>، فالمسألة برمتها هي النظر الفقهي أو لنقل التفسير الفقهي لآيات في القرآن، وملاحظة المتقدم من المتأخر؛ لمعرفة الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ.

والشاطبي هنا لا يأتي بجديد من حيث المبدأ، فهو يكرّر أحد أشهر القواعد الأصولية

(١٨) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الفرناطي الشاطبي (ت ٥٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة (القاهرة: المكتبة التجارية، الطبعة ٢، ١٩٧٥)، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٦.

(١٩) يميز الجابري بين «الكتاب» و«القرآن» على أساس أن الكتاب هو القرآن بوصفه «المكتوب»، والقرآن بوصفه «المتلوّ». انظر، الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ١٣.

(٢٠) الجابري، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحتان ١٦٦ و ١٦٧.

(٢١) الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ١٣.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٦.

(٢٤) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٨.

في مسائل «البيان» الأصولية<sup>(٢٥)</sup> وهي أنَّ «القرآن كالكلمة الواحدة»<sup>(٢٦)</sup> يُفسَّر بعضُهُ بعضًا. فهو يقول،

هل للقرآن مأخذ في النظر على أنَّ جميع سُورَه كلامٌ واحدٌ بحسب خطاب العباد لا بحسبه في نفسه؟ فإنَّ كلام الله في نفسه كلامٌ واحدٌ لا تعدُّد فيه بوجه ولا باعتبار حسبما تبيَّن في علم الكلام، وإنَّما موردُ البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزيلاً لما هو من معهودهم فيه، هذا [هو الذي] حل احتمال وتفصيل، فيضُح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم؛ أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أنه يبيِّن بعضُهُ بعضًا، حتَّى إنَّ كثيراً منه لا يفهم معناه حقَّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى؛ ولأنَّ كلَّ منصوب عليه فيه من أنواع الضروريات، مثلاً، مُقيَّد بالواجبات، فإذا كان كذلك فبعضُهُ متوقَّف على البعض في الفهم، فلا محالة أنَّ ما هو كذلك فكلامٌ واحد، فالقرآن كله كلامٌ واحد بهذا الاعتبار<sup>(٢٧)</sup>.

صحيح أنَّ الشاطبيَّ يُشيرُ إلى أنَّ المعنى الأظهر للبيان أنَّه ليس كلاماً واحداً بالنظر إلى أنَّه مؤلَّف من سورٍ منفصلة، لها بداية ولها نهاية،

فإنَّه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداءً، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول بسم الله الرحمن الرحيم في أوَّل الكلام، وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام» ف«ذلك لا إشكال فيه»<sup>(٢٨)</sup>.

وعلى فرضٍ تعميم قول الشاطبيَّ على عموم فهم القرآن، فإنَّه من الصعب مُوافقة الجابريِّ فيما ذهب إليه في «فهم» القرآن وفقاً لتسلسل أسباب النزول اعتماداً على الشاطبيِّ، فالشاطبيُّ (مُوافقاً لإجماع العلماء، وهو أمرٌ يُقرُّ به الجابريُّ أيضاً) يرى أنَّ ترتيب الآيات توقفيٌّ (بالوحي)، وأنَّه «لا علينا أنزلت السورة بكما لها دفعةً واحدة أم نزلت شيئاً بعد شيء»<sup>(٢٩)</sup>، ولكن في حال نزول السورة على مراحل فإنَّ السور في «هذا القسم لها اعتباران؛ اعتباراً من جهة تعدُّد القضايا، فتكون كلُّ قضية مُختصةً بنظرها، ومن هنالك يلتبس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه. ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأوَّل فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه واعتباره من جهة النظم الذي وجدنا عليه السورة إذ هو ترتيب

(٢٥) البيانُ مُصطلحٌ للإمام الشافعي، وهو يدلُّ عند علماء الأصول (التكلمين) على أبواب التخصيص والتقييد والنسخ والتفصيل المُجمل... الخ.

(٢٦) انظر مثلاً، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١٩٩٢)، الجزء ٣، الصفحتان ١٤٥ و ١٤٦.

(٢٧) الشاطبيُّ، الموافقات، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٢٠.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٤١٤.

بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال ويشترك معه أيضا القسم الأول لأنه نظمٌ ألقي بالوحي وكلاهما لا يلتصق منه فقهٌ على وجه ظاهر وإنما يلتصق منه ظهورٌ بعض أوجه الإعجاز وبعض مسائل نبه عليها في المسألة السابقة قبل وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر؛ فالإقتصار على بعضها فيه، غير مفيد غاية المقصود، كما أن الإقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها. فسورة البقرة، مثلاً، كلامٌ واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بُثَّ فيها؛ منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمنتهم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال، وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك، ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام فيه يُبين ما تقدم»<sup>(٣٠)</sup>.

الحقيقة أن فكرة الشاطبي تتجاوز مبدأ فهم القرآن وفق ترتيب النزول «مساوفاً فعلاً لمسيرة الدعوة»<sup>(٣١)</sup>، أي «قراءة القرآن بالسيرة، وقراءة السيرة بالقرآن» على حدّ تعبير الجابري<sup>(٣٢)</sup>، الذي يرى أن «تسلسل سورة - حسب ترتيب النزول - يُباطنه تسلسل منطقي سرعان ما نكتشفه عندما تنتبه إلى الموضوع الذي تُركّز عليه هذه المجموعة من السور أو تلك في تسلسلها، وبالرجوع إلى وقائع السيرة نكتشف أن ذلك المنطق، الذي يُباطن تسلسل السور داخل كل مجموعة، يتطابق في مضمونه مع تسلسل هذه الوقائع»<sup>(٣٣)</sup>، فالشاطبي يرى أن كليّات القرآن نزلت في أوائل السور المكيّة، وأن ما نزل بعدها مُستند إلى هذه الأصول، ففي سياق الحديث عن علاقات النسخ في القرآن يقول الشاطبي إنه «تقرّر أن المُسنّل بمكّة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكليّة والقواعد الأصوليّة في الدين على غالب الأمر اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأنّ النسخ لا يكون في الكليّات وقوعاً وإن أمكن عقلاً، ويدل على ذلك الاستقراء التام وأنّ الشريعة مبنية على حفظ الضروريّات والحاجيّات والتحسينيّات وجميع ذلك لم يُنسخ منه شيء، بل إنّما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها؛ وإذا كان كذلك، لم يثبت نسخ لكليّ البتة»<sup>(٣٤)</sup>، فإذا

(٣٠) الموافقات، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٤١٤ و ٤١٥.

(٣١) الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ١٧.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

(٣٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ١٠٤ و ١٠٥.

تقرّر أنّ الشاطبي يرى في الخطاب القرآني كلّاً واحداً يستندُ بعضُهُ إلى بعض، آخره إلى أوّله، وأوّله إلى آخره، ومن كليّاته إلى فرعيّاته، ومن مكّيّه إلى مدنيّه، وهذا يعني أنّ مسألة مُسايرةِ الحوادث الواقعة بالسيرة في فهم القرآن أمرٌ غير مقصودٍ من كلام الشاطبي.

من حقّ الجابريّ أن يرى تفسير القرآن مُواكباً لأحداث السيرة، فهذا أمرٌ لا يمكن للمرء أن يقطّع بخطئه، غير أنّه ليس من حقّ الجابريّ نسبة ذلك وتأسيسه على الشاطبي الذي لم يكن يخطُرُ بباله ما فهمه الجابريّ منه، ولا كان مقصوداً في شيءٍ من كلامه.

## ٢. مراحل القرآن المكيّ

يؤسّس الجابريّ فهمه للقرآن على أقسام المدنيّ والمكيّ، وتقسيم مكّي القرآن تقسيماً سُداسيّاً مستوحى بشكلٍ واضحٍ من تقسيم نولدكه الذي أخذهُ عنه بلاشير، فالجابريّ يُقسّم القرآن المكيّ كالآتي:

المرحلة الأولى: في النبوة والربوبية والألوهية.

المرحلة الثانية: في البعث والجزاء ومشاهد القيامة.

المرحلة الثالثة: في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام<sup>(٣٥)</sup>.

«المرحلة الرابعة: الصّدع بالأمر، الاتّصال بالقبائل.

المرحلة الخامسة: حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة.

المرحلة السادسة: ما بعد الحصار: مواصلة الاتّصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة<sup>(٣٦)</sup>».

أمّا تقسيم نولدكه (والذي أخذهُ عنه بلاشير)، فإنّه يُقسّم القرآن المكيّ إلى ثلاث مراحل، المرحلة المكيّة الأولى تضمّ ثلاث مجموعات تُعبّر عن ثلاث مراحل أيضاً داخل المرحلة الأولى، وهذه المراحل، كما يصفها الجابريّ نقلاً عن بلاشير، هي:

المرحلة المكيّة الأولى، وتتضمّن ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: تميّز بالنظر بالدعوة إلى التطهّر والصّدقة، والصبر، كما تعكسُ

(٣٥) الجابريّ، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ١٨.

(٣٦) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحتان ٥ و ٦.

حالة الغزلة، وهي سور قصيرة، وتخص النبي نفسه.

المجموعة الثانية: تهتم خاصة بتأكيد البعث والحساب السخ، وأما التوحيد الذي هو أساس العقيدة في الإسلام فلم يطرح بعد.

المجموعة الثالثة: تتناول الموضوعات السابقة مع إضافة عنصرين جديدين: أولهما الهجوم على الأصنام، والآخر التذكير بالعقاب الذي ينزل، في الدنيا قبل الآخرة، بالآقوام الذين كذبوا رسلهم في الماضي.

المرحلة المكّية الثانية: تتميز باشتداد مُعارضة قريش للنبي؛ لشعورهم بأن الدعوة المحمّدية أخذت تمس مصالحهم الدنيّة والاقتصادية، وهي تتناول الموضوعات التالية، الهجوم على الأصنام، والتشديد على التوحيد، والوعيد بقرب القيامة.

المرحلة المكّية الثالثة: فيها تعرّف على سعي النبي إلى توسيع مجال الدعوة بالأنّجاه إلى الطائف، ثمّ بعرض نفسه على القبائل ومُخاطبة الجنّ، مع استعادة موضوعات المرحلة السابقة، موضوعات التوحيد والأخرويات<sup>(٣٧)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ الجابريّ انتقدَ تقسيم بلاشير (المنقول عن نولدكه) الآنف الذكر (إجمالاً، بأنّه لا جديد [فيه]، فالتحقيق الذي اعتمدّه بلاشير مبنيّ على التمييز بين خصائص القرآن المكّي ومُميزات القرآن المدنيّ، وهي أمورٌ معروفة، وقد فصل القول فيها كثير من المؤلفين المسلمين قديماً وحديثاً، (...). أمّا ترتيب السور داخل هذا التحقيق، سواءً كمجموعات، أو داخل كلّ مجموعة على حدة، فلا شيء يُفسّره، فقد جاء اعتباطياً إلى حدّ كبير!!<sup>(٣٨)</sup>، وذلك بالرغم أنّ تقسيم بلاشير، كما هو واضح، محاولة لمطابقة موضوعات السور مع السيرة النبويّة، إلّا أنّ الجابريّ عادّ واعتمد على المعيار نفسه؛ أي «المطابقة بين المسارين: مسار السيرة النبويّة، والمسار التكويني للقرآن» في تقسيم القرآن إلى مراحل، وهن يستوحي التقسيم ذاته لنولدكه!!<sup>(٣٩)</sup>.

ولا يشير الجابريّ إلى التغيير المفاجئ في مراحل نزول السور المكّية في «فهم القرآن»، قد كان أورّد في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» خمسة مراحل، وفي الجزء الأوّل يذكّر

(٣٧) الجابريّ، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٢.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٥. قارن مع، ثودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، ترجمة جورج تامر، (بيروت: كونراد أدنانور، ٢٠٠٤)، الجزء ١، الصفحتان ٥٣ و ٥٤.

ستة مراحل، وفي الحالتين كان الجابري مستوحياً نولده:

المراحل في «مدخل إلى القرآن»	المراحل في «فهم القرآن الحكيم»
١. المرحلة السرية.	١. المرحلة الأولى: في النبوة والربوبية والألوهية.
٢. مرحلة بداية التعرض للأصنام وبداية الصراع مع قريش.	٢. المرحلة الثانية: في البعث والجزاء ومشاهد القيامة.
٣. مرحلة التعرض للأصنام واضطهاد قريش للمسلمين.	٣. المرحلة الثالثة: في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام. (فهم القرآن، ج ١، ص ١٨)
٤. مرحلة حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب.	٤. «المرحلة الرابعة: الصدع بالامر، الاتصال بالقبائل.
٥. مرحلة فك الحصار وعرض النبي نفسه على القبائل.	٥. المرحلة الخامسة: حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة.
	٦. المرحلة السادسة: ما بعد الحصار: مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة».

ولا يشير الجابري إلى الإمام الشاطبي الذي كان قد قسم محتوى السور المكية بثلاثة موضوعات كبرى تكاد تطابق تقسيمه للمراحل الثلاثة الأولى في العهد المكي، وذلك في سياق حديث الشاطبي عن الأصول الكلية وكيف يشرح القرآن بعضه بعضاً. فالشاطبي يقول،

وغالب المكي أنه مقررٌ لثلاثة معانٍ أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى، أحدها: تقرير الوجدانية لله الواحد الحق، غير أنه يأتي على وجه كنفى الشريك بإطلاق أو نفيه بقيد ما ادّعاء الكفار في وقائع مختلفة من كونه مقررًا إلى الله زلفى أو كونه ولداً أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة. والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد وأنه رسول الله إليهم جميعاً صادق فيما جاء به من عند الله إلا أنه وارد على وجه أيضاً، كإثبات كونه رسولاً حقاً، ونفى ما ادّعوه عليه من أنه كاذب أو ساحر أو مجنون أو يعلمه بشر، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم. والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه بالأدلة الواضحة والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به، فرد بكل وجه يلزم الحجة ويكتف الخضم ويوضح الأمر. فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر وما ظهر بيادي الرأي خروجها عنها فرجع إليها في محصل الأمر ويتبع ذلك الترغيب والترهيب والأمثال والقصص وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة وأشباه

ذلك<sup>(٤٠)</sup>.

وغالب الظن أن تقسيم المراحل الثلاثة الأولى للعهد المكي عند الجابري ليست متأثرة بشكل مباشر بتقسيم الشاطبي، فمرجعها - كما أشرنا قبل قليل - نولدكه، والشاطبي يتحدث عن موضوعات ليست مرتبة تسلسلياً بالضرورة، أما الجابري فقد عمّد إلى الترتيب بالاستناد إلى ما يراه مواكباً لمسيرة الدعوة، كما أن الشاطبي يرى أن تلك الموضوعات متضمنة جميعها في كل سورة مكية، وليس بالضرورة منتشرة في عموم سور القرآن وحسب<sup>(٤١)</sup>، في حين أن الجابري يراها في الخطاب ككل على نحو عام، وأن كل محور كان يشمل سوراً بعينها ويمثل الموضوع الرئيس فيها، ومع هذا فقد كان من الأجدر بالجابري أن يشير إلى الشاطبي وهو الذي أراد استخدامه عندما كان يبحث عن مشروعية «فهم القرآن» وفق تسلسل النزول.

## ثانياً: المنهج والتطبيق

الشيء الذي يجب أن نذكر به في البداية أن المنهج الذي اتبعه الجابري منهج معروف في خطوطه العامة، وقد أشار هو بنفسه إلى أن فكرة تفسير القرآن وفقاً لترتيب النزول تعود إلى المستشرق الفرنسي ريجس بلاشير الذي قام بترجمة «معاني القرآن» إلى الفرنسية (١٩٤٧-١٩٥٠) على أساس ترتيب النزول الذي وضعه تيودور نولدكه، وإلى محمد عزة دروزة في «التفسير الحديث» (١٩٦١-١٩٦٤)، أي أنه من حيث خطوط المنهجية العامة لم يأت بجديد، وإنما جديده يكمن في تفاصيل المنهج وطريقة تطبيقه التي جعلته يُسميه «التفسير الواضح»<sup>(٤٢)</sup>.

### ١. إشكالية الترتيب

بالرغم من أن الجابري يعترف بأن مسألة الترتيب التي «فصل القول فيها كثير من المؤلفين قديماً وحديثاً»<sup>(٤٣)</sup> لا يحسمها النص التاريخي (الوثائق التاريخية) الصحيح؛ ذلك

(٤٠) الشاطبي، المواقف، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤١٦.

(٤١) قام الشاطبي بتطبيق ذلك على سورة المؤمنين كمثال، ثم قال، «فهذا النظر إذا اعتبر كلياً في السورة وجد على أن من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه، ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالأبواب مفتوحة والتوفيق بيد الله». انظر، المصدر نفسه.

(٤٢) الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحتان ١٣ و ١٤.

(٤٣) الجابري، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٣.

أنَّ الوثائق (النصوص) التي تتعلَّق بالترتيب التاريخي للقرآن مُضطربة وليست على درجة من التوثيق يُمكن الاطمئنان إليها بشكل تام، فضلاً عن أنَّ «كثيراً منها يَطْرَحُ مُشكلة التوافق في السياق»<sup>(٤٤)</sup> (سياق السيرة النبوية الشريفة)، إلّا أنَّ الجابري يعودُ ليستندَ إليها على أساس أنَّ الاستنادَ إليها لمعرفة ترتيب القرآن أمرٌ لا مفرَّ منه، إنَّه «ترتيب ضروري، ولكنَّه لا يكفي»<sup>(٤٥)</sup>؛ فـ «لوائح الترتيب» التي يذكرها علماء القرآن والمأخوذة من تلك الوثائق التاريخية لا تختلف كثيراً عن بعضها، إلى الحدِّ الذي يُمكن القولُ فيه بأنَّ «واقع الأمر» أنَّ «الترتيب واحدٌ في أصله»<sup>(٤٦)</sup>، والاختلاف جزئيٌّ، لكن في إطار هذا الأصل «المُستطابق»، وبالتالي، فإنَّ الاعتماد عليها أمرٌ مُمكن، ففي النتيجة ليس لدينا مصدرٌ آخر يمكن أن يُشكِّل نقطة ارتكاز لمعرفة الترتيب التاريخي، إلّا أنَّ الجابري يرى ضرورةً لإعادة ترتيب القرآن بالاستناد إلى «لوائح الترتيب المُتشابهة» معياراً «جديداً» ملئُ الفراغ المنهجي في ضبط نزول السور وإزالة الاضطراب في لوائح الترتيب، هو خصائص «التمييز بين المكي والمدني»<sup>(٤٧)</sup> والاتساق «وقائع السيرة النبوية»<sup>(٤٨)</sup>!

هذان المعياران يفرضُهما الغرض، وهو «بناء تصوُّر منطقي عن المسار التكويني للنص القرآني»<sup>(٤٩)</sup>، حيث لا بدَّ من اللجوء إلى «التصرُّف» لحلِّ المشكلة، أي لا بدَّ من «اجتهاد مبنيٍّ على الظنِّ والترجيح»<sup>(٥٠)</sup>، فهو تصرُّف «تبرُّرُ النتائج التي يمكن استخلاصها منه». حسناً إذا، إذا كان هذا هو الموقف «العلمي» للجابري، فلمنَّ منَح نفسه الحقَّ أن ينتقدَ بقسوةٍ محاولةً بلاشير (ومن ورائه نولدكه) الذي قام بالأمر نفسه «تماماً»؟!<sup>(٥١)</sup> فقد استندَ نولدكه إلى معيار مرَّكَّب، يستندُ من جهةٍ على «الإشارات التي تحيلُ في القرآن إلى وقائع تاريخية»<sup>(٥٢)</sup> تتعلَّق بالسيرة النبوية، ومن جهةٍ أخرى يستندُ على «خصائص النصِّ القرآني، وبالأخص منها الفرق الواضح بين السور المكيَّة والسور المدنيَّة، سواءً على مستوى

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٤، والجابري، فهم القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٣.

(٤٥) الجابري، مدخل إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤٤.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٠. قارن مع نولدكه، تاريخ القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٥٧ حيث يقول: «هذه الأشكال المختلفة تعودُ إلى شكل أصلي واحد».

(٤٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٥.

(٤٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٦.

(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٤.

(٥٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٥.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.

(٥٢) المصدر نفسه. وقارن مع، نولدكه، تاريخ القرآن، مصدرٌ سابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٣ و ٥٤.



الأسلوب، أو على مستوى الموضوعات»<sup>(٥٣)</sup>. غير أن الجابري مع ذلك عَقَبَ بالقول، «إنَّه لا جديد» في تحقيق بلاشير لترتيب القرآن! «فالتحقيق الذي اعتمدَه نولدكه مبني على التمييز بين خصائص القرآن المكيِّ ومُمَيِّزَات القرآن المدني، وهي أمورٌ معروفة، وقد فصل القول فيها كثيرٌ من المؤلفين المسلمين قديماً وحديثاً، كما أنَّ كُتُب السيرة النبوية تُقدِّم من الأحداث والاجتهادات ما يتطابقُ بهذه الدرجة أو تلك مع مراحل التحقيق. أمَّا ترتيب السور داخل هذا التحقيق، سواءً كمجموعات، أو داخل كل مجموعة على حدة، فلا شيء يُفسَّرُه»!<sup>(٥٤)</sup>.

وأختمُ هنا بنقلٍ كاملٍ نصِّ تيودور نولدكه لتسهيل المقارنة ورؤية مدى التطابق بين الجابري ونولدكه،

إنَّ المصدرَ الأوَّل الذي سنَعمَدُ عليه هو النقلُ التاريخيُّ والتفسير. وهو يحوزُ أكبرَ قَدَر من الثقة حينَ يتعلَّقُ بحوادث ذات أهميَّة بالغة لتاريخ الإسلام (...) لكنَّ عددَ المعلومات الموثوق بها ليس كبيراً، وهي تقتصرُ عادةً على السور المدنية فقط. فحين كان محمدٌ في مكة، حيث لم تسرُ عنه أحداثٌ تاريخيةٌ كبرى، لم يشارك أيضاً في مثل هذه. فنرا أكبرُ من الشكِّ يطال الكثير من الروايات التي يسوقها المؤرِّخون والمفسِّرون حول مختلف الوقائع الصغيرة، من أجل تفسير آيات مُفردة. طالما أنَّنا سنتحدَّث عن نشأة هذه الروايات التفسيرية في العرضِ المصدرِ الذي سنقومُ به، نوذُّ إشارةً منَّا إلى أنَّ بعضها غيرُ موثوق به، (...) رغم ذلك توجدُ بين المعلومات الكثيرة الخاطئة والمشكك فيها معلوماتٌ وثيقةٌ تعتمدُ على أحداث تاريخيةٍ نفعُها عَمِيمٌ لمن يستخدمُها بحذر. هذا النقدُ ليس سهلاً؛ لأنَّ النزعة التي تكمنُ وراءَ أية رواية تقليدية لا يمكنُ الكشفُ عنها، إلا إذا جُمِعَ العدد الأكبر من الروايات الصادرة عن المصدر نفسه. وطالما لا توجدُ دراسة منتظمة للروايات التفسيرية، فليس لنا إلا أنْ نحصَّ هذه الروايات واحدةً واحدةً لتتأكَّد من مصداقيتها. أمَّا الإيضاحات الكثيرة الخاطئة التي يُقدِّمها المسلمون، والتي تتضاربُ في أكثر الأحيان، فلا يمكنُ بالطبع إلا الاعتماد على مجموعة مختارة منها. وسراعي على الأكثر الروايات المُسلَّقة بمكان نزول سور بأسرها أو آيات مُفردة، وذلك كما نجدُها، ليس فقط في الآثار التاريخية والتفسيرية، بل أيضاً في معظم مخطوطات القرآن وفي أعمالٍ حوله، نشأت منذ زمنٍ طويل.

لقد نُقِلَ إلينا ترتيبٌ زمنيٌّ للسور، لم تُراع فيه إلا بداياتها فقط، من دون الآيات التي أُضيفت إليها لاحقاً. ونظرًا إلى أنَّ النصوص المتفرقة لهذا الفهرس يختلف بعضها عن البعض الآخر اختلافاً شديداً، لا يسعُنَا التخلُّي عن تسجيل أشكال الرواية المختلفة بدقة<sup>(٥٥)</sup>.

(٥٣) الجابري، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٤١، وقارن مع، نولدكه، تاريخ القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٥٣ إلى ٥٤ و ٥٧.

(٥٤) الجابري، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٤١.

(٥٥) نولدكه، تاريخ القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٣ و ٥٤.

حتى إذا اخترنا من بين أشكال الرواية هذه أحسنها، والاختلاف بينها كما نرى كبير، من دون أن نراعي كون هذه الأشكال المختلفة تعود إلى شكل أصلي واحد لن نتوصل إلى أية نتيجة مهمة. ففي كل اللوائح ترصع سور، يبدو من خلال علامات مختلفة أكيدة أنها سور قديمة جداً، خلف سور متأخرة، وتجعل سور، لا شك في أنها مكينة، مدنية. علينا أن نرى في هذا التراث، حتى ولو كان قديماً جداً، أو يعود إلى ابن عباس، فقط محاولة غير ناضجة، لوضع تسلسل زمني لسور القرآن بواسطة استخدام بعض الروايات الجيدة، وذلك بحسب مبادئ نقدية ضعيفة جداً ومحض الخيال<sup>(٥٦)</sup>.

من حق الجابري وغيره أن يفسروا المصحف وفق ترتيب النزول، وهذا النمط التفسيري يُمثل بطبيعة الحال ضرورة لفهم كيف توّلد الإسلام في البيئة العربية في القرن السابع الميلادي، ولكشف العلاقة الحميمة بين الخطاب القرآني وظروف تنزله، غير أن هذا النمط التفسيري تعثره احتمالية مضاعفة تُقلل من قيمته. فمن جهة، ترتيب النزول غير قابل للحسم بعد، بسبب إشكالات ذكرها الجابري نفسه، والمفسر يحتاج لما سماه الجابري «التصرف» الاجتهادي الظني ليطمئن إلى ترتيب معين، عبر «خلق» معايير خاصة به (قابلية للرد والطعن)، ومن جهة ثانية، فإن المفسر يقوم بتأويل الآيات اعتماداً على التأويل الأول (ترتيب النزول)، أي إن التفسير هاهنا هو في واقع الحال «تأويل التأويل»!! فهل هذا هو «التفسير الواضح»؟! أين يكمن الوضوح في تلافيف التأويل المضاعف هذا؟!.

## ٢. علامات «الوضوح»!

لنفترض أن الجابري لم يكن يقصد بالوضوح وضوح «التفسير»، إلا أن هذا الافتراض سرعان ما يتبدد، فهو أساساً لم يشرح مصطلح التفسير لا في «المدخل»، ولا في أجزاء «فهم القرآن» الثلاثة من جهة أولى، ومن جهة أخرى هو شرح الوضوح في «تفسيره». بما لا يمت إلى معنى من «تفسير» بشيء.

يرى الجابري أن تطورات الكتابة العربية وأدوات «الإفهام» المستحدثة التي «تعين» على الفهم، وتقوم الكتابة مقام علامات التلاوة في المصحف، وأيضاً مقام إشارات المتكلم والمخاطب<sup>(٥٧)</sup>، كالرجوع إلى أول السطر عند اكتمال التعبير عن الفكرة والانتقال إلى فكرة جديدة، ووضع علامات التقييم للتمييز بين ما هو أساسي وما هو فضلة، وما هو متصل، وما هو منفصل، وما هو تعجب، وما هو استفهام أو استنكار، واستعمال المزدوجتين عند

(٥٦) تاريخ القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٥٧.

(٥٧) الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ١٥.

الاقباس، والهلأين للتفسير والعزل، إلى غير ذلك من تقنيات الكتابة العربية التي تُعين على الفهم، حيث يتم التغلب بها «على كم هائل من الصعوبات التي كانت تعترض القارئ في الماضي، سواء في اللغات التي تحتاج الكتابة فيها إلى 'الشكل' لإبانة المعنى، أو في اللغات التي تُكتب فيها علامات الشكل مع حروف الكلمات؛ فبتلك العلامات يتم التمييز في النص بين أجزاء الكلام المكتوب، مشكولاً أو غير مشكول»<sup>(٥٨)</sup>. يُمثل استخدام هذه العلامات في النص القرآني - التي أطلق عليها الجابري مُسمى «علامات الإفهام» - ما قال إنه «يشكل جزءاً أساسياً مما ندعيه من الوضوح لهذه المحاولة في التفسير، التي لم تردّد في تسميتها «التفسير الواضح»<sup>(٥٩)</sup>.

والواقع أن وضع هذه العلامات «الإفهامية» أمرٌ اجتهادي يخضع للتأويل، وإذا تذكرنا ما قلناه آنفاً عن التأويل المضاعف، فإن نسبة الإيضاح في العلامات «الإفهامية» يتضاءل قياساً بالنصوص الأخرى، فهو سيحكم القارئ بوجه تأويلي ما، وهذا يقلل من أفعي النص ويحجب قارئه عن فضاء معناه الواسع. من الأجلر أن تكون هذه «علامات التأويل» لا علامات الإفهام، أو على الأقل أن لا توصف بأنها جزء من «الوضوح».

إذا كان ذلك هو جزء من «الوضوح» في تفسير الجابري، فأني معنى «للتفسير» يقصده الجابري؟ وما معنى مساواة «الفهم» بـ «التفسير» في عنوان مؤلفه؟

إنه لأمرٌ مثيرٌ للدهشة أن يُسمى الكتاب بـ «التفسير الواضح حسب ترتيب النزول» ولا يتضمن أي من أجزائه الثلاثة تعريفاً ولو إجرائياً لمفهوم «التفسير»! ولا حتى في الكتاب المؤسس «مدخل إلى القرآن»!، فليس ثمة أي نوع من الضبط والتعريف لمفهوم التفسير كما أشرنا من قبل، فهل يعني ذلك أن الجابري يستخدم مصطلح التفسير وفقاً لاصطلاح علماء القرآن؟ أم أنه يستقي مفهوم «التفسير»، وكذلك «الفهم»، من النظريات الإستمولوجية الحديثة؟

«فهم القرآن» - كما يطرحه في كتابه التعريفي بالقرآن «مدخل إلى القرآن»، ليس هو من «أنواع الفهم التي شيدها علماء المسلمون لأنفسهم حول القرآن»<sup>(٦٠)</sup>، فهم، في عموم الأحوال، يدرسونه في مقامات مختلفة عن المقام الذي يدرس فيه الجابري للقرآن، «فمقام

(٥٨) فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ١٦.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) الجابري، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

علم الكلام أو الفقه والأصول أو الفكر السياسي والفكر الأخلاقي، يختلف عن مقام موضوعنا هنا - [والكلام للجابري] - يجب أن لا ننسى أن موضوع بحثنا هنا ليس مادة جامدة، ولا كائنات رياضية، ولا إبداعات أدبية، ولا مجرد مساجلات كلامية أو نظريات عقلية. بل هو نوع خاص ينتمي إلى ما يُعبّر عنه بالظاهرة الدينية<sup>(٦١)</sup>. هذا الفهم للظاهرة القرآنية غايته النظر إلى «القرآن بوصفه مُعاصراً لنفسه ومُعاصراً لنا»<sup>(٦٢)</sup>؛ فهذه الظاهرة، وإن كانت تجربة روحية، «نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب أن لا نتنظر منها أن تخرج مأمّاً عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي»<sup>(٦٣)</sup>. وبهذا فإن «اعتبار معهود العرب بكل جوانبه أمراً ضرورياً لنا لجعل القرآن معاصراً لنفسه، تماماً مثلما أن تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية، هو الطريق السليم - في نظرنا - لجعل القرآن مُعاصراً لنا (...) على صعيد الفهم والمقولة»<sup>(٦٤)</sup>.

ماذا بعد الحياد؟ لماذا نفهم القرآن؟ يجيب الجابري بأن الطريق إلى ذلك يجب أن يبدأ بالقاعدة التي نادى بها كثير من علماء الإسلام، وهي أن «القرآن يفسر بعضه بعضاً»<sup>(٦٥)</sup>. ومن أجل تطبيق هذا المبدأ، يرى الجابري ضرورة التمييز بين «النص القرآني كما هو مجموع في المصحف، وبين القرآن كما نزل مُفرّقا، أي حسب ترتيب النزول»<sup>(٦٦)</sup>. الغاية من ذلك هي «التعامل مع كل موضوع قرآني بحسب طبيعته، فإن كان ممّا ينتمي إلى النسبي والتاريخي رجّعنا به إلى ترتيب النزول، وإن كان ممّا ينتمي إلى المطلق واللازمي طرحناه على مستوى القرآن ككل بوصفه يشرح بعضه بعضاً (...) وهذا لا يمنع من اعتماد المستويين معاً حينما يقتضي الموضوع ذلك»<sup>(٦٧)</sup>. إذا كان هذا معنى الفهم، فهو أقرب إلى أن يكون مفهوماً يستعمل جياً من أن يكون مفهوماً لغوياً، فهو من جهة يتعامل مع القرآن كظاهرة اجتماعية، وهو ثانياً يستند إلى منظور منهجي يفهم به هذه الظاهرة. هذا أقرب ما يكون إلى مُصطلح الفيلسوف الألماني، وليم دلتاي Wilhelm Dilthey، «الفهم»، وربما إلى مفهوم «القراءة» في النقد الأدبي المعاصر والدراسات المعتمدة على التحليل الالسنّي وأيضاً

(٦١) مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧؛ وانظر، الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٧.

(٦٣) الجابري، المدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

(٦٤) المصدر نفسه.

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨.

(٦٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩؛ وانظر، الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٧.

الظاهر آتسي وغيرها. وبالتأكيد، ثمة مسافة بين هذا الفهم ومصطلح التفسير الذي استخدمه العلماء والذي يُشار إليه بمعنى «بيان معاني الألفاظ وما يُستفاد منه»<sup>(٦٨)</sup>. بل إن الجابري أشار بنفسه إلى المسافة الفاصلة بين «الفهم» و«التفسير»<sup>(٦٩)</sup>.

لقد شعر الجابري أن هذه المقدمة قد تقوّد القارئ للالتباس، فيظن أن ما سيقوم به الجابري هو «كتابة تفسير للقرآن»<sup>(٧٠)</sup>؛ فسارَعَ الجابري فوراً الردّ هذا الخاطر «المُسرع» وأعلن قائلاً، «إننا لا نريد أن يفهم القارئ أننا بصدد كتابة تفسير للقرآن»<sup>(٧١)</sup>، فهذا «الفهم للقرآن»، في الواقع، هو ليس أكثر من مجرد «تعريف بالقرآن»، و«التعريف بالشئ» قد يكون بوصفه من الخارج، وقد يكون ببيان مسائله وموضوعاته وإبراز حديثه عن نفسه، إن كان ثمّ مثل هذا الحديث إلخ. وهذا كلّ لا يمكن القيام به بالنسبة إلى القرآن من دون الرجوع إلى خطابه، وبالتالي محاولة فهم هذا الخطاب»<sup>(٧٢)</sup>. وبالتالي، لا بدّ من فهم القرآن من أجل تعريفه، الأمر الذي سيقتضي بالضرورة «تفسيراً لنصوص من القرآن»<sup>(٧٣)</sup>، لكن ذلك لا يعني أنه تفسير للقرآن؛ إنه فقط في جزء منه تفسير «لبعض» آيات من القرآن لا أكثر.

والمثير للاستغراب في الأمر حقاً أن يطابق بين معنى مصطلح «الفهم»، كما أوضحه هو بنفسه، وبين كلمة «الفهم» التي يستخدمها الشاطبي بمداولتها المعجمي التقليدي في عبارته التي يقول فيها، «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكّي، وكذلك المكّي بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصحّ [الفهم]»<sup>(٧٤)</sup>! على ما أشرنا إليه في مطلع هذه الدراسة، فكم هي المسافة بين «الفهم» الشاطبي و«الفهم» الجابري؟!.

وعلى الرغم من هذا الجزم والتوضيح القاطع الذي نجده في كتابه «مدخل إلى القرآن» حول نفي أن ما سيكتبه هو «تفسير»، يعود ليُسمّي كتابه «التفسير الواضح» بدون أيّ تردد!! هل يكفي أن يقول الجابري إنه مضمون الجزء الخاص بـ«فهم القرآن» الذي كان مُحطّطاً له

(٦٨) محمد الطاهر ابن عاشور، مقدّمات تفسير التحرير والتوير، توثيق وتعليق محمد الطاهر الميساوي (كوالامبور: دار التجديد، الطبعة ٢٠٠٦)، الصفحة ٣٠.

(٦٩) انظر، الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٧، الحاشية رقم ١.

(٧٠) الجابري، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٦.

أن يكون الجزء الثاني المتمم لكتاب «مدخل إلى القرآن» لإكمال التعريف به، قد تغير من مجرّد «الاقتصار على جملة موضوعات في القرآن، إلى فهم القرآن ككل»<sup>(٧٥)</sup>، و«فهم القرآن ككل» هو ما يعني بالضبط (حسب الجابري) الانتقال من «التعريف» إلى «التفسير»، وذلك دون أن يطرأ أي تعديل على مفهوم «الفهم» الذي شرّحه في كتابه الأول، ودون أن يجري أي توضيح أو تعديل لمفهوم التفسير، حيث يُشير السياق الذي استخدمه فيه أنه يقصد به التفسير لدى علماء القرآن!

## ٢. النظرية والتطبيق

في نهاية الجزء الثاني من «فهم القرآن الحكيم»، وبعد أن قدّم فهمه للقرآن المكي، يعود الجابري ليشرح لنا منهجه الذي وصفه بأنه «جديد»<sup>(٧٦)</sup>، وهو لا جديد فيه من حيث الأصل، هذا المنهج الذي يتمثل - كما يقول الجابري - في ثلاث خطوات: (١) اعتبار التساوي بين مسار التنزيل وبين مسيرة الدعوة<sup>(٧٧)</sup>، على نحو ما شرّحه في مقدمة الجزء الأول، ولا داعي لأن نكرّر ما ذكرناه آنفاً عن ذلك، على أنه أضاف هنا أنه ترك «الكلمة الفصل [في الترتيب] للسياق، سياق الآيات»<sup>(٧٨)</sup>، ف«هناك منطق داخلي يربط السور بعضها ببعض، لا يكشف عنه إلا في ترتيب النزول»<sup>(٧٩)</sup>، وهو الموجه التي استند إليه - على ما يقول بنفسه - في التعديلات التي أجراها على لوائح التنزيل. «(٢) القرآن المكي قسمان»، على أساس أن هذا التقسيم للمراحل المكية وحده الذي «يفرض نفسه» بعملية المساواة بين مسار التنزيل ومسار الدعوة<sup>(٨٠)</sup>. «(٣) اعتبار وحدة السورة (...) بوصفها وحدة خطابية مستقلة»<sup>(٨١)</sup>.

في تطبيق المنهج، يقوم الجابري، في مقدمة كل سورة، بـ«تقديم» يوضح من خلاله مكانة السورة في ترتيب النزول، ولم تمّ ترتيبها في هذا المكان؟ وما هي الإضافة التي تقدّمها في سياق الترتيب النزولي؟ ويسرد النص القرآني (السورة) كاملاً، ويقسمه، أحياناً، تقسيمات وفقاً لموضوعاته، وبعناوين تمثل مضمون الموضوعات وجوهرها، ويضمن النص كلمات

(٧٥) الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ١٢.

(٧٦) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحة ٣٩١.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحة ٣٩٢.

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحة ٣٩٤.

(٨١) المصدر نفسه.

أو عبارات توضيحية، على طريقة «تفسير الجلالين»، كلما رأى حاجة إلى ذلك عن طريق قوسين توضيحين داخل النص القرآني نفسه، كجزء من تطبيق «علامات الإيهام» التي أشار إليها في مقدمة «فهم القرآن»، والتي ذكرناها آنفاً، ثم يختم الجابري «تفسيره» في كل سورة بـ «تعليق» يُلخّص به في الغالب، وبشكل إجمالي، مضمون السورة ويُمهّد فيه للسورة التي تليها في ترتيبه للنزول. وفي بعض الأحيان يعقد مقارنات مع سور واردة في نفس المجموعة وضمن المرحلة نفسها<sup>(٨٢)</sup>. وفي بعض الأحيان يناقش مسائل تميّز باهتمام خاص لدى علماء التفسير والكلام في السورة، ويحرّر رأيه في المسألة أيضاً<sup>(٨٣)</sup>. ولبيان الانتقال (الفصل) أو الاستمرار (الوصل) في الموضوع نفسه، فإن الجابري يستخدم إشارة (/) كعلامة على الفصل، وفي بعض الأحيان يجري الجابري مقارنة للنصوص القرآنية مع النصوص التوراتية أو الإنجيلية<sup>(٨٤)</sup>، لدواعٍ قد تتعلّق بسبب نزول ما رجّحه.

ثم هو يُقدّم لكل مرحلة مقدّمة عامّة يحاول فيها بيان السياق الرئيسي للسيرة النبوية التي ستشكّل مجموعة السور القادمة تنزيلاً مواكباً لها. ثم في نهاية كل مرحلة من مراحل السيرة، التي تضم مجموعة محدّدة من السور، يُقدّم الجابري استطراداً يناقش فيه قضية رئيسية من القضايا التي تناولتها مجموعة السور التي درّسها، وفي السياق يناقش الخلاف الكلامي الحاصل في التراث الإسلامي حول هذه القضية أو أحد أبرز فروعها مُنتصراً للرأي ما فيها<sup>(٨٥)</sup>.

المشكلة الرئيسية التي يواجهها الجابري هي صيغ العموم في الآيات القرآنية، التي لا تقبل إسقاطاً تاماً أو تقييداً حاسماً يتيح المطابقة بين واقع السيرة ومسار التنزيل. فمثلاً، يُشير الجابري إلى أن الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٨٦)</sup>، والآية ﴿وَدُّوا أَنْ تُكْفِرُوا كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجَرُوا

(٨٢) انظر مثلاً، مقارنته سورة الرحمن مع سورتي العلق والإخلاص في تعليقه على السورة. المصدر نفسه، القسم ١، الصفحة ٩٧.

(٨٣) انظر مثلاً، «مسألة الرؤية»، في سورة الفاتحة، ونقاشه للآية ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سورة الفاتحة، الآية ٢٣)، المصدر نفسه، القسم ١، الصفحات ١٥٠ إلى ١٥٢.

(٨٤) المصدر نفسه، القسم ١، الصفحتان ٣٦٩ و ٣٧٠.

(٨٥) انظر، مثلاً، استطراده بعد المرحلة الأولى بعنوان «استطراد واستشراف: المعاد»، المصدر نفسه، القسم ١، الصفحات ١٩٢ إلى ٢٠٦، واستطراده بعد المرحلة الخامسة، بعنوان «استطراد: مسألة الهداية والإضلال»، المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحات ١٦١ إلى ١٨٠.

(٨٦) سورة البقرة، الآية ٢١٦.

فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوا حُرْمَهُمْ وَأَقْلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٧﴾  
تَخَصَّاتِ الْمُسْلِمِينَ زَمَنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَحَدَّثَهُمْ دُونَ غَيْرِهِمْ<sup>(٨٨)</sup>، وذلك على الرغم من أن صيغة العموم يفترض أنها مقصودة في الخطاب القرآني المُحَكَّم (الحكيم، الذي لا شيء فيها عبثي وغير مقصود، وإلا لما كان حكيمًا ولا مُحَكَّمًا)، وبدلًا من بيان لم وَرَدَتْ بصيغة العموم، يكفي الجابري بالتخصيص مُساوقةً للسيرة. الأمر نفسه يتكرر في أماكن عدة.

بالتأكيد، من حق الجابري تأويل القرآن في سياق النزول، لأنه لا بد أن يكون للسياق معنى، لكن ليس من حقه حصر الدلالة بسياق السيرة، وإلا فعليه تفسير ورود القرآن بصيغ العموم مع قدرته على الإتيان بصيغ خصوص لا تقبل التعميم؟ وفي هذا الإطار، يبدو طريقًا أن يقرّر الجابري أن جعل القرآن «مُعاصرًا لنا» يكون به «تطبيق ذلك الفهم» (أي «فهم القرآن») بوصفه مُعاصرًا لنفسه) «بالتمييز فيه بين العام المُطلق و'العام المُقَيَّد'». كيف؟ يُجيب الجابري بأن «التزام الأول [العام المُطلق] كخطاب مُعاصر لنا لتطبيقه» في عصرنا، وأما «التزام الثاني [فهو التزامه فقط] كخطاب أخلاقي لآخذ العبرة واستلهاهم الحلول»!!<sup>(٨٩)</sup>، لماذا؟ «ذلك أن العام ليس هو ما وَرَدَ لفظه في الصيغة اللغوية التي تفيد العموم (...)؛ إذ كثيرًا ما ترد هذه الصيغة والخطاب فيها مُوجَّهةً إلى البعض دون الكل (...) فالعموم في مثل هذه الآيات بخصوص زمن نزولها ومناسبتها»<sup>(٩٠)</sup>

إذا صححت هذه الفرضية، أعني التخصيص بسياق النزول فستقضي على مُعاصرة القرآن لنا بالكامل؛ ذلك أن كل القرآن كان له معناه الخاص زمن النزول، فلو أعملنا النظرية الجابرية هذه لحولنا القرآن إلى وثيقة تاريخية مُنتهية الصلاحية، مُنتجة لسياق وفي سياق مُحدّد، إذ ما الذي يمتنع من ذلك؟ أليس مُحَكَّمًا أن نقبل بأن يكون بعض العموم خاصًا بسياق النزول ونترك البعض الآخر على عمومه؟ هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه إذا قبلنا بصحة الفرضية التي ذكرها (وهي لا تُصَحِّح عندنا) فمن الواجب أن يُسوَّغ الجابري ذكر صيغة العموم من أصلها، لما وَرَدَتْ بصيغة العموم وليس بصيغة الخصوص؟ أليس في هذا التباسًا يتركه القرآن «المُحَكَّم» في مُتلقي آياته؟ أليس هذه نقيضًا للوضوح الذي توخاه «الكتاب

(٨٧) سورة النساء، الآية ٨٩.

(٨٨) الجابري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ٣، الصفحة ٣٦.

(٨٩) المصدر نفسه، القسم ٣، الصفحة ٣٧.

(٩٠) المصدر نفسه، القسم ٣، الصفحة ٣٦.



المُبين؟ لا يكفي أن يُقال إن هذا أسلوبٌ عربيٌّ غيرُ ذي عَوَج، فالغاية التي نزل بها القرآن كرسالة للعالمين لا تتفق مع هذه الفرضية؛ ولا أن يُقال إن الأصوليين، وعلى رأسهم الإمام الشافعي يقولون بالعموم، المراد به الخصوص بالقرآن<sup>(٩١)</sup>، ذلك أن تخصيص العموم لديهم مُرتبط بالسياق القرآني (القرائن السياقية) أو بصريح السنة «الصحيح»، وليس بالسياق التاريخي.

وبالرغم من أن الجاهري أشار إلى أنه سيعتمد إلى قراءة داخلية للقرآن في إطار نظريته في «فهم القرآن» «بوصفه [نصاً] يشرح بعضه بعضاً»<sup>(٩٢)</sup>، إلا أنه يقوم في بعض الأحيان بقراءة تقطع مع هذا المبدأ تحت ضغط الرغبة بمساوقة القرآن مع السيرة النبوية، فمثلاً في سورة هود، في الآية ﴿الرَّكَابُ أَهْكُتْ أَبَاتُهُ ثُمَّ فَصَلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾<sup>(٩٣)</sup>، يرى الجاهري أن مدلول «آياته» الواردة هنا تحيل إلى «العلامات والمعجزات والدلائل والحجج التي يذكرها الله لحمل العقل البشري على التسليم بأن لهذا العالم صانعاً هو الله تعالى، وأنه على كل شيء قدير»<sup>(٩٤)</sup>. وليس مهماً في الأمر مخالفتُه لعموم المفسرين الذين يذهبون إلى أن «لفظ آية» معناه جزء من القرآن»<sup>(٩٥)</sup>، رغم أن سياق السورة أقرب إلى معنى الآية القرآنية المتلوة منه إلى ما ذكره، لكن عليه أن يُفسر لماذا القرآن عموماً يستخدم تعبير «المحكم» لمُسَمَّى جزء القرآن، وليس للمعجزات والبراهين، كما في الآية، ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ﴾<sup>(٩٦)</sup>، والآية ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نَزَلَتْ سُورَةٌ فَأَنزَلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ مَرَّاتٍ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَنَظَرَ الْمَغْشَى عَلَيْهِمْ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ﴾<sup>(٩٧)</sup>.

(٩١) انظر مثلاً، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، دون طبعة، دون تاريخ)، الصفحة ٥٣. ومحمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أبو حفص سامي بن العربي الأسدي (الرياض: دار الفضيلة، الطبعة ١، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحات ٦١١ إلى ٦١٣. وقد أشار الشوكاني إلى أن العام المراد به الخصوص هو «مجازاً قطعاً» (على حد تعبير الزركشي)، وبالتالي فهو يحتاج إلى دليل حاسم المجاز إليه.

(٩٢) الجاهري، مدخل إلى القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٩؛ وانظر، أيضاً، الجاهري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٧.

(٩٣) سورة هود، الآية ١.

(٩٤) الجاهري، فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ١، الصفحة ٣٥٤.

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٩٧) سورة محمد، الآية ٢٠.

أَصِفَ إلى ذلك أَنَّ الجابريَّ أَكَّدَ أَنَّ الظاهرةَ، وإن كانت تجربةً روحيةً، «نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرةً عربيةً، وبالتالي يجب أن لا ننتظرَ منها أن تخرُجَ مِمَّا عن فضاء اللغة العربيَّة، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي»<sup>(٩٨)</sup>. وبهذا فإنَّ «اعتبارَ معهودِ العرب بكلِّ جوانبه أمرٌ ضروريٌّ لنا لجعلِ القرآنَ «معاصرًا» لنفسه، تمامًا مثلما أنَّ تعاملنا مع هذا المعهود بكلِّ ما نستطيعُ من الحياد والموضوعية، هو الطريقُ السليم - في نظرنا - لجعلِ القرآنَ مُعاصرًا لنا (...) على صعيدِ الفهم والمقوليَّة»<sup>(٩٩)</sup>. إلَّا أنَّه، هو نفسه، يستعينُ في بعض الأحيان باللغة العربيَّة واللغات السامية<sup>(١٠٠)</sup>، ويجري مقارنةً غيرَ مُبرِّرةٍ مع هذه اللغات، بحيث يُرجِعُ الأصلَ اللغويَّ العربيَّ لها، ونحن لن نناقش صِحَّةَ الرجوعِ إلى اللغات السامية لفهم القرآن فهذا أمرٌ لا يصحُّ في علم اللغات الحديث منذ محاضرات سوسير، وهو يتناقضُ مع مبدأ وظيفيَّة اللغة، التي تفرضُ قاعدةَ الاعتماد على «معهودِ العرب» الذي يُمثِّلُه «الشعرُ وأساطيرُ القصَّاص، والموروثُ الأدبيُّ عامَّة»<sup>(١٠١)</sup>، أليس هذا الاستطرادُ والاستعانةُ بالدلالات اللغويَّة السامية (والعربيَّة بشكل خاص)، يتناقضُ مع قاعدةَ الاعتماد على «معهودِ العرب» ليس إلَّا؟! غير أنَّنا إذ نلحظُ ندرةَ اعتمادِ الجابريِّ على اللغات السامية لفهم ألفاظِ القرآن، فإنَّنا نُقلِّلُ من أهميَّةِ هذا التناقض وأثرِهِ على «فهم القرآن» عنده.

## الخاتمة

أبًا ما كانت مُسوَّغات الجابريِّ لتأليفه «فهم القرآن»، فإنَّه في النهاية مثلُ محاولةٍ محمودةٍ لقراءة القرآن من منظورٍ تطوَّرَ تاريخيًّا لنصوصه، إلَّا أنَّنا نوَكِّدُ أنَّ هذا لا يعني أنَّ الجابريَّ، من الناحية المنهجية، قد ابتكر شيئًا جديدًا، فالرجلُ اتَّبَعَ خطوات نولده (رغم نقده الشديد لها) مع بعض التعديل، ونحن ندعو إلى مقارنةٍ واسعةٍ مع مؤلِّف «تاريخ القرآن»، إذ ربَّما تقودُ إلى مُراجعةٍ مشروعةٍ الجابريِّ بوصفه نسخةً مُطوَّرةً عن مشروع نولده.

كما أنَّ مبدأ قراءة القرآن مُساوقًا للسيرة عبر قراءته وفق ترتيبِ النزول فكرةٌ تمَّ تطبيقُها في التفسير الشهير للدروزة، فهو في النهاية يستعيدُ منهجًا مسبقًا، ومن الصعب، وفق هذا،

(٩٨) الجابريُّ، مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٧.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) انظر، الجابريُّ، فهم القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ٣٧٩.

(١٠١) المصدر نفسه، القسم ٣، الصفحة ٣٨٠.

فهمُ هذا الإعجاب بنفسه بعد إنجاز الجزء الثاني حين يقول، «يمكن القول، دون فخر زائد ولا تواضع زائف، إنه لأول مرة أصبحْ مُمكنًا عرضُ القرآن ومحاولة فهمه بكلام متصل مسترسل يشدُّ بعضه بعضًا، كلام يُلخّص مسار التنزيل ومسيرة الدعوة في تسلسلٍ يُرضي النزوع المنطقي في العقل البشري<sup>(١٠٢)</sup>!

ومع ذلك، ورغم كلِّ الملاحظات التي أشرنا إليها في هذا البحث عن «فهم القرآن»، فإنَّ الكتاب في النهاية يُمثِّل إضافة لفهم السيرة النبوية قبل أن يكون إضافة لفهم القرآن، ذلك أنَّ فائدة مُراجعة خطاب عالمي لرسالة خالمة لا يمكن أن يُحسَّر في زوايا تاريخ النزول، إنَّما يمكن أن يكون مساعدًا لفهم التاريخ، وهذه هي الإضافة الحقيقية التي تُقدِّمها منهجية «التفسير وفق ترتيب النزول»، وإذا كان لا بُدَّ من تحديد إضافة الجابري في حلقات سلسلة هذا النوع من التفاسير فهي أنَّه اجتهد في تعديل الترتيب محاولاً جُهدُه أن يربطه بوقائع السيرة على نحو مُتواصل، الأمر الذي لم يكن ملاحظًا على هذا النحو من قبل (وخصوصًا في تفسير عزة دروزه)، بحيث صار «فهم القرآن» لدى الجابري أقرب إلى «فهم السيرة» من خلال القرآن وليس العكس.

(١٠٢) فهم القرآن، مصدر سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٩١.



## الْقُدْسِيُّ وَالظَّاهِرَةُ الدِّينِيَّةُ عِنْدَ رُودُولْفِ أَوْتُو

### جورج خَوَّام البُولْسِيّ

إذا كانت غايةُ فلسفة الدين تفسيرُ الدين بما هو ظاهرة، بُعدُها الأساسي إنسانيّ - جوانبه نفسيّة واجتماعيّة وتاريخيّة -، من خلال مراعاة الموضوعيّة والاستدلال المنطقيّ، فإنّ رُودُولْفِ أَوْتُو خرج عن إطار فلسفة الدين عندما لم يقصُر بحثه على الظاهرة الدنيّة وتخطّاه ليُعالِج ظاهرة التبليغ، وخرج عن إطار نفس الفلسفة عندما، في إصراره على مُراعاة حدّ التسامي الذي يلبث فيه المُطلق، اعتبر أنّ في الدين عنصراً يتأبى القبض العقلائيّ هو القُدْسِيّ. القُدْسِيّ، إذاً، عنصَرٌ مُكوّنٌ للدين إلّا أنّه عنصَرٌ غير عقلائيّ، لا يملك الفيلسوف أن يُفسّره، بل أن يقفَ أمامه برهة.

### توطئة

بعد أن تناولَ الفلاسفةُ الكونَ بأرجائه الرحيبة موضوعَ تفكير، والطبيعةَ بمناحيها المختلفة، والإنسانَ بمركباته، محطّ تنظيرٍ وتحليل، دَفَعَهُمْ فضولُهُم إلى إعمالِ فكرِهِم في غير المحسوس، وإلى ولوجِ عالمِ المفاهيم والقيَم والكينونة بحثاً عن علّاتها وعلاقتها، علّهم يضعون تفسيراً لمجريات الأحداث التي تكتنفُ هذا «الغريب»، أعني به الإنسان. ثمّ أوغلوا شأواً أبعد ممّا صاروا إليه في بحوثهم، عندما وقفوا بإزاء العلة التي تُفسّر العللَ جميعاً، من غير أن تُفسّرها علة؛ فأكبّوا على استيضاح سطوة الله، المتعالي والمتسلّط، كيف تنسلُّ إلى حيّز الكائن في برهة «فطريّة»، وكيف تلبث فيه مُدويّة، وحافزة أبداً إياه على فعلٍ كذا أو كذا. فنشأت مذاهبٌ ومدارسٌ تتباين فيما بينها، على حَسَبِ تباينِ رؤاها وحُججها. وانقسمَ المفكّرونَ فرقاً تتنازعُ الصواب، على وفق الحدس الذي يستند كلٌّ منها إليه، أو على مقتضى النزعة التي يبلون في إعلانها، فيما هم يسطّون مقولاتهم.

أُطلِقَ لفظُ «فلسفة الدين» على المنظومات الفكرية التي جهّدت في تفسيرِ الظاهرة

الدِّينِيَّةُ بصورة عامة؛ وأريدَ به مبحثًا نظريًا يُفَصِّلُ في استبيان الأحاسيس، التي تُهَيِّئُ الكائنَ لتَقَبُّلِ الوَازِعِ الدِّينِيِّ. إِنَّا نَبْغِي، في هذه السطور، إلقاء الضوء بعجالة على الحدود التي يجري ضمنها البحث، وإبراز المجال الفكري الذي يدور فيه.

## ١. حدودُ البحث

يُيَسِّحُ ناظِمُ القصيدة لنفسه أن يُيَالِغَ في الوصف إذا أَخَذَ منه العُجْبُ أَشَدَّهُ أمام لوحة فاتنة، وأن يُخَالَفَ بعضَ الشيء في القواعد، إذا اضطرَّه النظم إلى ذلك، ولا حَرَجَ عليه أن يَقْرَضَ الشعرَ مدحًا، أو وصفًا، وأن يميلَ به إلى الحكمة والتَّصَحُّحِ، أم إلى النقد، أم إلى الوجد. إنه يُعَدُّ، عند العامة والخاصة من أهل الأدب، شاعرًا، رغم تجاوزاته كُلِّهَا. ولكن الأمر ليس كذلك، بالنسبة إلى الفيلسوف، الذي يَقْرَضُ عليه قوله أن يبتغي الدقة والوضوح، والعمق والشرح، والتسلسل والتحليل. لا يمكنه كساء مقالته صورًا، أو تجاوزَ حدود القواعد في تعبيره عن بنات أفكاره. إضافة إلى هذا، ليس في مقدور الفيلسوف أن يدَّعي تنظيم حياة الفرد الخاصة، إذا ما تكلَّم على الإرادة، أو إذا تناول بالتحليل والشرح نموَّ العادات، وولوجها بنيانَ الكائن البشري، منذ نعومة أظفاره. فالفيلسوفُ امرؤٌ ذو بصيرة نافذة، وحكيم ذو طاقة على فك الرُّبُطِ العديدة، التي تجمعُ المفاهيمَ بعضها إلى بعض، ونبيةٌ يسمحُ له عقله أن يرى من الواقع ظاهرةً، وباطنه، ومآله، ومنبعه، عبر سلسلة من التحاليل والاستنتاجات. وليس في مقدوره حتى الاعتقاد بتجاوز حدود المعرفة إلى ميادين الأسرة، مثلاً، أو الآخرة، أو التشريع، فيزعم أنه يرى خير السبل إلى تأسيسها، والتعليم في ما من أمرها.

## ٢. تحديدُ المبحثِ العلمي

هذا ما يمكن الأخذ به، بالواقع، عند النظر إلى «فلسفة الدين». فالفلسفة التي تختصُّ الدينَ بها مبحثًا يقول فيها الحكماء كلمتهم بناءً على ما يلتمسونه في نشوء الدين، فتدعى فلسفتهم «تاريخ الأديان»، أو بناءً على ما بنته في النفس البشرية، فتدعى «علم النفس الديني»، إلى ما سوى ذلك من قبيل «علم الإنسان الديني»، أو «علم الاجتماع الديني». إنها، كفلسفة، تهتمُّ بتتبُّع الظاهرة الدينية على امتداد التاريخ، أو في ثنايا الغرائز وطبقات الشخصية، وتسعى وراء إبراز وجوها، وسيماء حضورها الفارقة، وأثر العوامل الخارجية والداخلية في تكوينها؛ بل لا يقف النظام، الذي تتألف منه الظاهرة الدينية برمتها، حائلًا دون تقدُّم النظريات والتحليل في طريق تفسير البناء الديني. إن العقائد، مثلاً، والشرائع، والشعائر،

والابتهالات، عُمْدٌ صلدة، تُولَفُ معاً بتداخل متناسقٍ ومحكم البنيان، صرّخَ ذاك النظام. ومن حيث كونها عُمْدًا، تسمي موضوعَ بحثٍ بالنسبة إلى الفيلسوف، فيطرقُ حَرَمَها كمنقُبٍ فيها، لا عن التراث الروحي التي تختزنه دفينًا في طياتها، وإنما عن العناصر المعنوية، والنفسية، والتاريخية، واللغوية، والتعبيرية، التي تمكّنه من تفسير الدين. إنه ينظر إلى الإيمان نظرته إلى موقفٍ يقوم امرؤُ باتّخاذهِ في سُبُل الحياة، بإزاء ما يطرأ عليه فيها، ثم يسعى إلى تحليل ذلك الموقف: منشئه، وغوّه، وعناصره المكوّنة إيّاه، وتفاعله، وآثاره المباشرة والجانبيهة، إلخ. ويرى إلى العقائد رؤيته إلى دستور، يُنظّم جوانب جماعة من الناس، فيدرس أيضًا الآفاق الثقافية، التي تتطلّع إليها تلك الجماعة، من خلال ما تتمسّك به دستورًا لها. وموجز الكلام أنّ الفيلسوف، الذي يجعل من الدين موضوعَ دراسة، يهتمّ لبعده الإنساني، ولعلاقته بوجود الفرد في معترك الحياة، وللطاقة النفسية (لا الروحية) التي يزر بها، ويثبثها بدون هوادةٍ في قوى الكائن البشري ومداركه وقراراته.

### ٣. حدودُ مبحثٍ «فلسفة الدين»

يستطيع المفكر في ظاهرة الدين أن يقارب عناصرها كناقذ محلّل، أو كعالم في أمور النشأة البشرية، وتطوّرها، وصُنْعها كيّانها الحضاري، معتمدًا على علوم أخرى، كعلوم النفس والاجتماع والآثار والإنسان القديم. في هذا الإطار من مبحث «فلسفة الدين»، يمكنه أن يقدم بحوثه، وأن يفيد من مقارنة الأديان عمومًا، ومن مقارنة أديان موطنية خصوصًا. وكلّما لزم موضعه العلمي هذا كسب من دروسه منزلةً رفيعة، لأنّ تجاوزَهُ المجال المخصّص له يفقده إيّاها.

ولكنّ السؤال الذي لا غنى عن طرحه، في ما من أمر الحدود التي يجب على المفكر في ظاهرة الدين الوقوف عندها، ومن ثمّ عدم تجاوزها، يحتّم علينا بلا مراء أن نتلمّس تلك العناصر الدينية، التي تقلت من اعتباره إيّاها، من حيث كونه ناقذًا محلّلًا، أجزءًا من الظاهرة! فقد عدّ رودولف أوتو (١٨٦٩-١٩٣٧) Rudolf Otto 'القدسي' عنصرًا مكوّنًا للدين، وتناولهُ بالتّحليل من زاوية الاعتبار هذه. ولكنّه رأى فيه - وقد أصابَ في ما رآه - أنّه يتضمّن عنصرًا غير عقلائي، يسمو على العنصر العقلائي، فاكفَى بالتّمعّن في تحليل الأخير، في استكشاف 'طبيعة' الأول. إنّ ما ليس عقلائيًا، إذا، أي ما يبقى قائمًا في حدّ ذاته صامدًا أمام محاولات العقل كلّها في تفسيره، من غير أن يناقض مع ذلك موجبات العقل، يسمي حدًا يقف عنده فيلسوف «الظاهرة الدينية». وهذا اللاعقلائي، وأعني به ما يتخطى ما هو

عقلانيّ، ذو الطبيعة القُدسيّة، سابقٌ في وجوده وحركته وفعله، حتّى إنّ العقلانيّ منه دالٌّ عليه طرّاً، من دون قدرة يحوزها لكي يرقى إليه بالتحليل والعقل. أمّا من تجاسر من الفلاسفة على القفز بالعقل والتحليل صوب ذاك الجانب غير العقلانيّ فأخفق، لا في محاولته التفسير والعقل، وإنّما في إضفاء طابع الحكمة والرفعة والبصيرة المستنيرة على مقولاته، التي أتت هُزْراً. والحقُّ يقال، أتت أبحاث أولئك كلّهم نفيّاً للشيء، لا قولاً فيه، وإنكاراً لوجوده.

على صعيد آخر، تقوم منهجيّة «فلسفة الدين» على استخراج عناصر الظاهرة الدنيّة، النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة، من الممارسات التّقويّة على أنواعها؛ ومن التحديدات العقائديّة التي يجدها الفيلسوف الناقد أمامه، ثمّ على إلقاء الضوء عليها حتّى ينجلي سبب انضواء امرئ تحت لواء التعلّق بالكائن الأسمى. إنّ هذه المنهجيّة «الفلسفيّة» جائزة طالما سلك فيها صاحبها متقيّداً بحدودها، أمّا إذا تخطّى هذه الأخيرة، كأن يشرّع مثلاً في استخراج معاني النصّ الدينيّ، بناءً على صور مفاهيمه الفلسفيّة، أو أن يديّ حكمه فيه على وفق مواءمته أو مجافاته لأحكام ورؤى، تُبْتهلُه تحليله أفكاراً «دينيّة» أخرى، فإنّه يرتكب هفوة منهجيّة، لا تجزّ له من بعد أن يُقدّم عمله، أو بحثه، كأنّما هو عملٌ، أو بحثٌ، جدير بالاعتبار. إنّ بعض الدراسة التي انهال بها أوتو على نصوص الكتاب المقدّس تُذهب هذا المنحى الأخير؛ ومهما بدت النتائج التي بلغ إليها، من جرّاء ذلك، باهرة، تبقى المنهجيّة التي يعتمد عليها مُخلّة في أحد جوانبها، إذ لا تأخذ بمنهجيّة القراءة التفسيريّة العلميّة.

#### ٤. الأسلوب والنتائج

انطلاقاً ممّا سبق قوله، يمكننا أن نخلّص إلى استنتاج حدّين لهما شأنٌ ودورٌ في بقاء «فلسفة الدين» قائمةً كعلمٍ جازٍ: الأوّل حدّ التسامي الذي يلبّث فيه القُدسيّ، والثاني حدّ المنهجيّة القوميّة، التي ينبغي التحليّ بها عند مقاربتة. لا يمكن للفيلسوف أن يفضي إلى استخلاص نتائج لا تتفق والحدّ الأوّل؛ كما لا يمكنه، كذلك، أن يستخدم أسلوباً ينافي الحدّ الثاني من أصول التحليل المنطقيّ، وارتباط العلّة بالنتيجة، والكشف عن المعاني والمغازي، والبرهان بالحجّة الدامغة، والموضوعيّة الواثقة، والاستدلال والاستقراء، والتفنيد، والقياس، والتجربة. ومن شأن فيلسوف الأديان أن يطرق بابها مستعيناً بهذه الأصول، بتؤدّة وجرأة، ومطوّناً إياها على الظواهر الدنيّة المختلفة، وغرضه منها لا التفسير الذي ينش النصوص المقدّسة، وإنّما فهم المقومات النفسيّة، والاجتماعيّة، والتاريخيّة المشار إليها آنفاً، وغيرها كذلك، التي لعبت دوراً حاسماً في بناء صرح الظاهرة الدنيّة، وفي استمرارها كظاهرةٍ على امتداد



أجيال وأحقاب. إن النتائج، التي تقضي إليها الأبحاث السالكة في طريق التحليل، تُصنّف، في فلسفة الدين، إما «مادية»، أي وجودية-إنسانية، وإما «دينية»، أي كيانية-ميتافيزيقية. الأولى لا ترى في الدين قدسية يمكنها أن توجد بذاتها، وإنما ترى في الأفاهيم الدينية كلّها تعبيراً وصدى لأغوار النفس البشرية، ولثقافات الشعوب. أما الثانية فتعتبر الظاهرة الدينية نفسها صدئاً وتعبراً لأفهوم مستقل بذاته وكيانه، على وفق ما ذهب إليه أوتو في تحليله فكرة القدسي، أفهوماً لا يمكنه أن يُبلغ إليه إلا بجهد النفس، والاختبار غير المحسوس.

من جهة مقابلة، يتوخى فيلسوف الأديان عدم الخلط في مقارباته بين أساليب بحثية مختلفة، محتثاً الادعاء الفارغ بالقول الفصل، والانحياز المقيت إلى موقفه الشخصي. ليس فيلسوف الأديان مؤرخاً دينياً، ولا مفسّراً، ولا معلماً فقيهاً، ولا مفتياً، ولا داعية، ولا مربياً، ولا متصوّفاً. ولئن كان على شيء من هذا القبيل، فإنما هو كذلك بأسلوبه، والطريقة التي يسطّ فيها القول عند حديثه عن الأديان؛ إلا أنه، بالتأكيد، ليس هو وقتئذ بفيلسوف. فالأسلوب إذاً، الذي يعتّمه فيلسوف الأديان، لا يستوي أسلوباً فلسفياً، إذا برح نمطاً ومنهجاً معيّنين، إلى نمط ومنهج آخرين. إنه، حينئذٍ، سوف يفقد مصداقيته العلمية، إذ يفضي إلى نتائج لا يقتضيها البحث بالضرورة.

## ٥. نقد الفلسفة الدينية

يتّسع مضمار الفلسفة الدينية، وتتفاوت المقاربات التي تجري داخله، قدراً كبيراً، على حسب الاتجاه، أو الاهتمام الفلسفي عند المفكر. فقد يميل هذا إلى دراسة الظاهرة الدينية كتمارسات، أو كمواقف خارجية لدى أتباع ديانة من الأديان، وكتعابير حياتية محسوسة في العالم، ومُدركة بقناعة أم بغير قناعة، وبفهم أم بغير فهم، عندهم. وقد يكبّ على دراسة تلك الظاهرة عينها، من حيث إنها مُركّب وجودي، يتخذ موقعه في الجبلّة البشرية، على غرار سائر المُركّبات، كالعاطفة وغريزة حبّ البقاء، إلخ. وثمة اتجاه ثالث، فراجع، يمكن المفكر أن يسير به، فيما يُتمّ دراسته الظاهرة الدينية.

لا ريب في أنّ هذه الاهتمامات الفلسفية المختلفة والمتنوعة ذات وجه علمي؛ ولكنّ الريبة تنساب إلى فكرنا في صحّة، أو في دقّة، القول بأنّ هذه الفلسفة «دينية». إننا نعتقد أنّ مصطلح «فلسفة الدين» لا يُعبر عن استيفاء النشاط الفكري، الذي يتخذ الدين موضوعاً له، حقّه من المبحث الجادّ، والتامّ، والشامل، لأنّ الدين جملة عناصر، منها ما يخضع

«للفلسفة»، ومنها ما تعجز «الفلسفة» نفسها عن اللحاق به، حتّى تصفّه.

## ٦. فلسفة الدين، أم الجسّ الديني؟

الدينُ ارتباطُ المرءِ بمستويات متعدّدة من الحقائق، نجدها على صعيد التاريخ، (الحدث والذاكرة)، والفكر (التعليم والتحديد العقائدي)، والإراث (الشفوي، والمدون، والعمراني)، والحضارة (التطور والبيان)، والإنسان (الحسّ والمثل)، والمؤسسة (الخلافة والمركز)، والوجود (المصدر والمصير). وفي هذا الارتباط، كذلك، مستويات متعدّدة من الكثافة تراوح بين القانع الملتزم، والعازف المنصرف، وما بين الاثنين من مواقف تتفاوت بدرجات متباينة. زد أنّ تشابك عناصر الارتباط الأولى (الموضوعيّة)، والثانية (الذاتيّة) قائمٌ أيضًا، في وتيرة متّصلة، وأنّ عناصر ارتباط أخرى لا تمتّ بصلة إلى هاتين الفئتين تنسلّ إلى المجموعة برمتها، المدعوة «دينًا»، وتُملِها ظروف بيئية وذهنيّات وعادات معقّدة. إنّ الاختبارات الفردية، «الدينيّة» بلا شكّ، والحركات «غير الدينيّة» المجاورة لها، والمعاصرة، والتقلّبات السياسيّة والاقتصاديّة خصوصًا، والاكتشافات والاختراعات على صعيد العالمين الصغير والكبير، ليست بدون رية خالية من أدنى أثر، سرعان ما يصبّ في المجموعة الكبرى. أمام هذا الحشد الضخم من العناصر الدينيّة، التي تولّف معاً «الظاهرة الدينيّة»، لا بدّ من سؤال: هل من المتفق، أوّلاً، عند المفكرين العقلانيّين، أنّ هذه العناصر كلّها مركّبات «الدين»، بحيث إنهم لا يغفلون كمفكرين عن فعل أدائها أثرًا في صلب غالبيتها الأخرى؟ أم أنّ اختزال «الظاهرة الدينيّة» بحسّ دينيٍّ جائزٌ عندهم، بحيث إنهم إذا حلّلوا هذا كشفوا نقاب تلك؟

لقد أصاب أوتو في كتابه «الْقُدْسِيَّ *Das Heilige*»<sup>(١)</sup> في ناحيتين: الأولى في العنوان الفرعيّ، الذي جعله وراء العنوان الرئيس، إذ حدّد فيه مسار البحث بجملته؛ والثانية في الفصول التي أكتب فيها على دراسة الموضوع، كما جاء تحديده في العناوين الرئيس والفرعيّ. أمّا الأبحاث التي أحرارها في مضمّار التقصّي عن فكرة القدسيّ، رакناً تارةً إلى نصوص الكتاب بعهديه القديم والجديد، ومُعَرِّجاً تارةً على كتابات عدد من الرواد والدعاة الروحيّين، ثمّ منكفئاً طوراً إلى نصوصٍ شعريّةٍ متنوّعة، فلا تتصفّ بالسمة الفلسفيّة، التي

(١) العنوان الكامل للكتاب في الألمانية هو *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*، وقد قام معهد المعارف الحكميّة بترجمة الكتاب ونشره. انظر، رودولف أوتو، فكرة القدسيّ - التقصّي عن العامل غير العقلانيّ في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلانيّ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠).

تتحلى بها أجزاء أخرى من الكتاب؛ ذلك أن النصوص نفسها، التي استنبط منها خلاصات تؤيد مدعاه، أغنى من أن تنقاد لتحليل فلسفي بحت، له أصوله ومنهجه. زد على هذا أن تحليل أوتو تلك النصوص عنها هجر المضمار الفلسفي في كثير من الأحيان، بل تخطى أيضا الظاهرة الدينية إلى ظاهرة أخرى، تدرج بالأحرى تحت عنوان «ظاهرة التبليغ»، بما يشتمل عليه التعبير من تقاليد شفوية، أو قراءات، وتقليد كتابي. وكان أحرى به أن يلزم جانباً، وينصرف عما ليس من شأنه.

إن ارتياد نصوص «قدسية»، والغاية تقص عن «القدسي»، مغالطة علمية. أما سير «الفكرة» في إطار الظاهرة الدينية، والغاية هي هي عنها، فمقاربة جديدة بالاعتبار. فالنصوص «القدسية» أكثر من مجرد فكرة، حتى يتناولها الفكر بالتحليل، ومتشعبة الميادين، حتى يقبل دارس بأن تنفرد بها محاولة فلسفية، وأن تدعي سيرها. النصوص القدسية نتيجة مسيرة روحية، وروحي، وإيمان، وتاريخ، وتقليد، لا تعبير عن رؤية، وتفكير، ومناقشة، وانطباع، يمكن أن يفصل ناقد في معطياتها، على أساس تصور فلسفي، مهما استوى وصاب. وتتطلب علومًا هيئات أن يزعم فيلسوف بأن الفلسفة وحدها تعوض عنها، حتى تفسر ما ورد فيها. قد يجد الباحث في تلك النصوص صدى لما يحاول البرهان عليه، غير أن هذا لا يعني أن نظريته صالحة أيضاً، عندما يريد منها تفسير النصوص، أو قل بالأحرى أن تفسره النصوص على وفق المعطيات الفلسفية التي بلغ إليها سوي صائب. كم من عالم فقيه، وخبير متمرس في شؤون التفسير، زاع وضل. ثم إن تاريخ التفسير حافل بأسماء مشاهير تسلحوا بالفلسفة في تفاسيرهم، فتقاعسوا عن مرادهم خائبين.

## ٧. الواقع الديني

إذا كانت هذه هي حال النص الديني، في مواجهة الفلسفة الدينية، أيًا على المساس بتفسيره تفسيرًا فلسفيًا، فما من شأن الواقع الديني، إذا، عندما يصبح بدوره مرموًا بدراسة ومستهدفًا برمته؟ إن الواقع الديني، هنا، أشمل وأكبر من الظاهرة الدينية، إذ يراد به أيضًا، علاوة على ما تقدم من ميادين له أعلاه، البدع، والحركات المختلفة الدينية الطابع، والزّي، والظواهر الدينية الغريبة، والمناسبات الدينية على امتداد السنة. إن ما تبديه هذه الجوانب الدينية المتعددة من الحس الديني التقوي، ومن أفكار حول «القدسي»، يجعلها كذلك ميدانًا فسيحًا لجولات الفلسفة الدينية فيها، وهو ما يفعله أوتو في دراسته، مؤثرًا النصوص. ليس في هذا الأمر كبير دهشة، إذ التقصي عن الفكرة يذهب تلقائيًا بالباحث إلى النصوص

القدسية أولاً، وإلى نصوص دينية أخرى، بعد ذلك. ولكن الدهشة الحقة التي تنتاب القارئ لا تلبث أن تندلع كنار آكلة، عندما يحتاط علماً بأن غير العقلاني، حسب تعبير أوتو، وذا الغيرية التامة، القابع وراء الحس الديني في ثنايا سُجف مُبهمه، يتزَي في البدع والحركات الدينية المُشار إليها للتو بزيّ المناقض للعقل، وذي الغرابة المُستهجنة، بحيث إن السؤال ينسارع إلى الذهن حول غواية فكرة «القدسي» في مثل هذه الظواهر الدينية.

### خاتمة

ليس كل ما في الظاهرة الدينية من واقع بدين قشيب محض، إذ تدخل إليها عناصرٌ مُتنوعة وعديدة، تختلط مع ما هو «قدسي»، وتؤلّف معه وحدةً مُتماسكة. إن الركون إلى العقل سبيلٌ سويّة، في مثل هذه الحالة، إلى نزع الغث من السمين، في ما يمكن أن نُطلق عليه اسم «دين»؛ والفلسفة وسيلة إلى ذلك، ناجعة وفاعلة، طالما تلزم حدود البحث في المفاهيم، وتحليل الأفكار الدينية، والنش عن تجذّر النزعة الدينية في صلب الجبلة البشرية. وتبقى ميداناً يُركن إليه، كلما جرت مناقشة المسائل اللاهوتية، لشدة منطقتها، ومتانة النتائج التي تبلغ إليها، بفضل طرق الاستقراء والقياس والافتراض التي تعتمد عليها.

وإذ إن لكل علم حدوده، وطرقه، التي تختلف عن حدود علم آخر وطرقه، تعجز الفلسفة عن اقتحام النصوص الدينية، وتحليلها وفق منهج فلسفي، لما في النصوص الدينية من عناصر متنوعة، كما أشرنا أعلاه. إن مجرد قيامها بذلك يفقدها طابعها العلمي، وتجرد نتائجها من كل شبه مصداقية.

subjectivity and logical analysis, then Rudolf Otto stepped away from philosophy of religion when he didn't restrict his study to the "religious phenomenon" but moved into analyzing proselytism, and he stepped away from philosophy itself when, in his insistence to heed the transcendence of the Absolute, he considered that there is in religion, an element un-amenable to rational seizure; it is the holy. The holy, then, is a constitutive element of religion, but rather an irrational element a philosopher cannot explain; cannot but face it in awe.

per the two changes, and due to the combination of the two philosophies on the basis of one background, the philosophy of language and interpretation came to the fore as an advanced attempt to connect meaning to understanding, in what promises to replace traditional philosophy.

**Understanding and Exegesis in the Path of Tanzil and the Course of Da'wah – Al-Jaberi and the Re-“Understanding of the Provident Qur'an”**

*'Abd al-Rahman Al-Hajj* \_\_\_\_\_ (187-210)

International Islamic University – Malaysia

Al-Jaberi finds it necessary, in his critical project, to present a reading of the Qur'an he was unresolved in calling an exegesis. This 'exegesis' relied upon dealing with the Qur'an seen as a “religious phenomenon”, and it adopted the classification of tanzil as a means of analysis, despite the fact that current classifications are un-established but upon an “interpretive-speculative process.” In the absence of a definition of exegesis, Al-Jaberi seeks legitimacy in Al-Shatebi's method, in a reading that Al-Shatebi himself does not espouse. On the contrary, the method comes more in step with what Blachère put forth (and Nöldeke behind him), despite the criticism Al-Jaberi forwarded against him.

**The Holy and the Religious Phenomenon in Rudolf Otto**

*George Khawwam* \_\_\_\_\_ (211-218)

Saint Paul Institute for Philosophy and Theology – Lebanon

If it were the aim of philosophy of religion to explain religion as a phenomenon whose main dimension is human – in his psychological, social and historical aspects – through

### **Desacralizing Knowledge in the West**

*Seyyed Hosseini Nasr* \_\_\_\_\_ (155-172)

George Town University – USA

Desacralization has reached the center of the Sacred itself – i.e. religion – after knowledge, language and history were subordinated through a naturalism and rationalism which strangled the spirit and concealed the intellect. The process started in ancient Greece with the loss of spiritual symbolism and the appearance of rationalism and skepticism. If Greece kept a Divine sapiential heritage, then it was discarded upon the struggle between Hellenism and Christianity. Then came a major chasm with the Cartesian emphasis on the perceptive ego, and its separation from revelation and the intellect, the two sources of permanence in the universe. Finally, Hegel could, after Hume's skepticism and Kant's agnosticism, undermine this center completely and reduce being into becoming, Truth into a temporal process, and the majestic metaphysical doctrines into deconstructed, inane earthly "Thought".

### **Philosophy of Language and Hermeneutics – The Meaning of Meaning and the Understanding of Understanding**

*Habib Fayyad* \_\_\_\_\_ (173-186)

Lebanese University

Due to special internal developments inherent to the fields of philosophy of language and philosophy of hermeneutics, the meaning became, in the context of philosophical interpretation, a criterion of axiological nature determining the movement of language in all its directions. The understanding of understanding, being the subject of philosophical interpretation, became a continuous state of revision suited to the flux of meaning and opposed to the method, replete with ideology and preconceptions. As

**Time and the Return of Eternity**

*Shafik Jaradi* \_\_\_\_\_ (105-128)

Sapiential Knowledge Institute – Lebanon

The study of time has been affected by the Cartesian Cogito (which opposed the self to reality), and by the Kantian separation between natural time and time in its cognitive and lived sense. This brought about the alienation of reality in Husserl's primacy of perceptual interpretation, and the alienation of faith and eternity in Heidegger's method based on the primacy of Sein. As with the Islamic deliberation thesis, the flowing and renewable time is real in its external existence, as does psychological time has reality in the mind, in its collective existence. If the soul, progressing in the path of existential perfection, has a headship on external time inasmuch as it is a weak existence, then it is because external time seeks its actual existence which cannot find its cure but by way of eternity.

**PAPERS AND STUDIES****The Fundamentality of Existence and the Subjectivity of Quiddity**

*'Abd al-Rasul 'Ubudiyyat* \_\_\_\_\_ (131-154)

Qom Religious Seminary

Mulla Sadra's metaphysical system (Transcendental Theosophy) is built upon the fundamentality of existence and the subjectivity of quiddity. In its explanation of this principle, this study points to a 'common error', whereby the mind and external reality, along with their properties, are confused. It then proceeds to explore the evolvment of the said principle, and its substantiation in an exposition of the borders of the issue and the ensuing problems which tend to lie in an extreme or another.



### **Edmund Husserl: Internal Time Consciousness**

*Michael Andrews* \_\_\_\_\_ (67-84)

Seattle University – USA

It is in Husserl's view that a series of separate now-moments, are insufficient to constitute any object. There must be a sort of enduring presential existence for the object. The lived now is a process constituting the relation between what is an immediate past (through retention), and an immediate future (through protention). Thus, the structure constituted by protention and retention is experience's most important dimension, and it constitutes, accordingly, the moments of time as past, present and future, in a solid unity of personal experience, so as to seem, for the perceiving ego, that time is in a continuous process. As for the said time, it isn't here the objective time, rather the primordial time field.

### **Heidegger on Time – an Inquisitive Approach**

*Mouchir Aoun* \_\_\_\_\_ (85-104)

Lebanese University

Heidegger's thought, at one stage, underwent a major turn (Kehre) wherein he sought to interrogate Being in itself rather in its confinement to the borders of beings (the Dasein in particular). As such, Being, as an energy throwing beings into existence, becomes the active face of time, a fourth dimension (of time), which does not avert the primacy of the future from where the act of temporality ensues, and which suits Being in its acts of announcement and hiddenness.

## ISSUE'S SPECIAL

### **Time in Religious Societies**

*Ahmad Majed* \_\_\_\_\_ (15-48)

Sapiential Knowledge Institute – Lebanon

Ever since man came to life on this earth, he contemplated all its details, he saw the days running successively, taking him from one instant to another, with him unable to have a hold of it, or control it, which drove him into deep thinking about its content. This was a content un-isolated from a more profound world view. Upon analysis, the said content should be positioned within more specific contexts. This paper attempts to expose the concept of time in the context of (various) religious societies.

### **Mīr Dāmād and the World's Perpetual Incipience**

*Sajjad Rizvi* \_\_\_\_\_ (49-66)

Exeter University – UK

Mīr Dāmād's perpetual incipience lies in the middle between theological insistence on the temporal incipience of the world, and the philosophical demand that the world be preceded by pure non-existence (eternal incipience). His is a view wherein the world was preceded by relative non-existence; it moved from potency to actuality. The world is perpetually incipient, i.e. it comes to being at the level of perpetuity where the intellects dwell. This is the crucial level for the relationship between the Immanent God, residing alone in eternity, and the changing world; the world is, ceaselessly, in utter inferiority.